

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN *KİTÂBU'L-BURHÂN* ESERİNDE TECRÜBE VE
EPİSTEMİK DEĞERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

TARIK LİKOĞLU

TEMMUZ 2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SİNA'NIN *KİTABU'L-BURHAN* ESERİNDE TECRÜBE VE
EPİSTEMİK DEĞERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

TARIK LİKOĞLU

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Mehmet Özturan

TEMMUZ 2022

ONAY

Tarık Likoğlu tarafından hazırlanan “İbn Sînâ’nın *Kitabu’l-Burhan* Eserinde Tecrübe ve Epistemik Değeri” başlıklı tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jüri tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

(Doç. Dr. Mehmet Özturan)

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

(Doç. Dr. Eşref Altaş)

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

(Prof. Dr. Mehmet Cüneyt Kaya)

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 19.07.2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Tarık Likoğlu

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Mehmet Özturan

ÖNSÖZ

Bu tez, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde tecrübenin mahiyetini açıklamaya çalışmaktadır. Klasik felsefenin yöntem olarak kabul ettiği burhan teorisinin ilkelerinden birisi olan tecrübe, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle bilimsel açıklama yöntemi bağlamında ele alındığında hem duyusal veriyi hem de akli bir arada kullandığı için, yöntem tartışmalarına katkı sunabilecek bir imkana sahiptir. Bu tez, böyle bir katkıya destek olabildiği bağlamda hedefine ulaşmış olacaktır. Bu metnin ortaya çıkmasındaki katkılarından ötürü öncelikle, danışmanım Doç. Dr. Mehmet Özturan hocama, tez jürisinde yer alan, detaylı okumaları ve incelikli yorumları sayesinde teze katkı sunan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. Eşref Altaş hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Bu tez aynı zamanda 119K746 nolu, “On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslam Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama” adlı TÜBİTAK projesinin bir çıktısıdır. Bu konudaki desteklerinden ötürü TÜBİTAK'a ve araştırma görevlisi olduğum Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne de teşekkür ederim.

Bu çalışma hakkında yapmış olduğumuz kıymetli ve verimli sohbetler için arkadaşlarım Enes Kavak'a, M. Hasan Kılıç'a, M.Maşuk Aktaş'a ve Yusuf Bedir'e teşekkürü bir borç bilirim. Tezin teknik kısmındaki yardımları için Eser Aksu'ya da teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak aileme ve eşime en kalbi şükranlarımı iletiyorum.

ÖZET

İnsan fizik alemde sürekli olarak birtakım tikel olaylara maruz kalır. Bu olaylar kimi zaman tekil bir olay olurken, kimi zaman da belli bir bağlamda tekrar ederler. Bu tekrar eden olaylar hakkında tekrar etmesi bakımından yargı vermek, tümevarımın yöntemidir. Ancak tekrar etmesine ek olarak kıyasın eşlik etmesini yöntem alan ise tecrübedir. Tecrübe duysal bir olayın çokça veya daima tekrar etmesi ve gizli bir kıyasın bu tekrara eşlik etmesi sonucu tümel bir yargının oluşumunu sağlamaktadır. Tanımından da anlaşıldığı üzere tecrübe, tümevarım ve kıyasın beraberliği ile ilke olmaktadır.

Bu ilke zorunlu olmasına rağmen, mukayyet(sınırlı) bir tümelliğin elde edilmesinde kullanılmaktadır. Tecrübî önermenin sınırlı bir tümellik vermesinin temelinde yatan şey sebep bilgisinin elde olmamasıdır. Burada sebebin varlığının bilgisi ile neliğinin bilgisini ayırtmak tecrübenin konusunu ve sınırlarını belirleyici bir faktördür. Neden-nedenli ilişkisinin tekrarı ile açığa çıkan sebebin varlığının bilgisi tecrübe için en temel şarttır. Neden-nedenli ilişkisindeki tekrar ise tesadüfî olma durumunun yanlışlanması sonucu elde edilen bir bağıntıdır. Bu tezin temel iddiası İbn Sînâ'nın tecrübe ilkesinin tümevarımdan farklı olduğunu ifade etmekle birlikte, mutlak tümelliğe geçiş için aracı bir ilke olarak kullanılabileceği ve gizli kıyasın orta teriminin açıklayıcılık vasfına sahip olduğudur. Bu ilkenin doğru kullanımı hususunda duysal verinin tekrarı, gizli kıyasın bu veriye eşlik etmesi ve tespit edilmek istenen özelliğin zatî olması şart olarak ileri sürülmüştür. Bu şartlar bağlamında tecrübeye kıyasın hangi gerekçeler ile eşlik ettiği, bu kıyasın orta teriminin ne derece açıklayıcı olduğu da tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Tecrübe, *Kitâbu'l-Burhân*, Tümevarım, Bilimsel Yöntem

ABSTRACT

Human being constantly encounters some particular events in the physical world. These events are sometimes singular and sometimes repeated in a certain context. Induction judges these recurring events in terms of repetition. However, induction methodically does not give universal knowledge. Experience, on the other hand, gives judgment with a syllogism that accompanies these recurring events. Experience, on the other hand, provides the formation of a universal judgment as a result of the repetition of a sensory event often or always and a hidden syllogism accompanying this repetition. As it is understood from its definition, the experience becomes a principle with the combination of induction and syllogism.

Although this principle is necessary, it is used to obtain a conditional universality. The reason why the experiential proposition gives a conditional universality is the lack of causal knowledge. Here, separating the knowledge of the existence of the cause and the knowledge of existence is a factor that determines the subject and limits of the experience. The knowledge of existence without a cause, which is revealed by the repetition of the causal relationship, is the most essential condition for the experience. The repetition in the causal relation is a relation obtained as a result of falsifying the case of being coincidental. The main claim of this thesis is that although Ibn Sina's principle of experience is different from induction, it can be used as an intermediary principle for the transition to absolute universality and that the middle term of hidden syllogism has explanatory quality. In the operation of this principle, it has been required that the repetition of the sensory data, the accompanying of the hidden syllogism to this data, and the feature that is desired to be determined should be essential. In the context of these conditions, the reasons why syllogism accompanies experience and how explanatory the idea of power which is used as the middle term of this syllogism, is also discussed

Key Words: Avicenna, Experience, *Kitâbu'l-Burhân*, Induction, Scientific Method

.

İÇİNDEKİLER

ONAY.....	iii
BİLDİRİM.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları.....	2
3. Literatür ve Kaynakların Değerlendirilmesi.....	4
1.BÖLÜM: TECRÜBENİN MAHİYETİ VE İŞLEVİ	8
1.1. Kıyasın İlkeleri ve Tecrübenin Konumu	9
1.1.1. Kabulü Zorunlu Olan İlkeler.....	15
1.2. Tecrübenin Tanımı, Kullanımı ve Doğruluk Şartları.....	22
1.2.1. Tecrübenin Dayanağı: Müşahede	34
1.2.2. Tecrübenin Yakînilığı ve Tümmelliği.....	36
1.3. Tecrübe ve Tümevarım İlişkisi	41
1.3.1. Tümevarımın Tecrübeye İrca Edilmesinin İmkânı	46
2.BÖLÜM: TECRÜBENİN YAPISI VE FELSEFİ ANALİZİ	51
2.1. Tecrübeyi Mümkün Kılan Örtük Kabuller	52
2.1.1. Nefs/Psikoloji Teorisi ve Tecrübe	54
2.1.2. Nedensellik ve Tecrübe	57
2.1.3. Doğa-Tabiat Teorisi ve Tecrübe	62
2.2. Tecrübe ve Burhan Teorisi	66
2.3. Tecrübe ve Akli Bilgi Teorisi	75
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA.....	86
ÖZGEÇMİŞ.....	89

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

İbn Sînâ'nın epistemolojisi tasavvur ve tasdik ayırımına dayanmaktadır. Bu yüzden de bilgi türetimi için hem tasavvurlar hem de tasdikler için söz konusu olan birtakım ilkelere sahiptir. Bu ilkelere tasavvura dönük olanlar tanım yapmanın, tasdike dönük olanlar ise kıyas yapmanın temelinde yer almaktadır. Bilgi türetiminde tasdiklere ilke olarak zikredilen üç ana grup vardır. Bu gruplar kullandıkları ilkelerin epistemik değeri bağlamında; zorunlu, zorunluya benzer ve zannî şeklinde isimlendirilmiştir. Zorunlu olan kısım burhanın ilkeleridir. Burhan ise zorunlu öncüllerden zorunlu sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir sanattır. Bu zorunluluğun formel yanı *Kitâbu'l-Kıyas*'ta içeriksel yanı ise *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınmıştır. Bir burhânî kıyasın içeriği bakımından zorunlu ve kesin olmasını sağlayan ilkelere birisi de tecrübedir. Bu tezin konusu da İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Burhân*'ında tecrübenin epistemik değeridir.

Tecrübe, gizli¹ kıyas ve tekrara dayanan duyuşal verinin birlikteliği ile meydana gelmektedir. Bununla birlikte tekrara dayanan, her türlü etki ve edilgi için de açıklayıcı bir özelliğe sahiptir.² Burhan nezdinde zorunlu ilkelerinden biri olan tecrübenin fiziksel alem hakkında açıklayıcı bir rolünün olup olmadığını tespit etmek, burhan ile fiziksel açıklama yönteminin ilişkisini belirginleştirme imkanına sahiptir. Özellikle de ilkenin tümellik vermesi ve dışta tekrar eden duyuşal verinin bir arada ele alınması İbn Sînâ'nın fiziksel açıklama modelinin mahiyetini ifade edebilecek güçtedir. İbn Sînâ felsefesinde fizik ve mantık ilişkisine mütevazı bir katkı yapma, fiziksel açıklama modelini belirleme ve olası bir empirist İbn Sînâ okumasını doğrulama ya da yanlışlama gücüne sahip olması; tezin konusunu önemli kılan unsurlar olarak zikredilebilir.

¹ Gizli kıyas ifadesi *El-İşârât ve't-tenbîhât*'ta hafî şeklinde geçmektedir. Gizli ibaresi *Kitâbu'l-Burhân*'da ise geçmektedir. Onun yerine eşlik eden bir kıyasın varlığından bahsedilmektedir.

² İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2015), 168.

Bu tezin amacı iki aşamalıdır. İlk aşama, İbn Sînâ'nın tecrübe ilkesini burhan teorisi bağlamında tutarlı bir şekilde açıklamayı hedeflemektedir. Bu yüzden de kıyasın ilkeleri bağlamında tecrübenin zorunlu bir ilke olarak nerede durduğu, tecrübe gibi zorunlu olmayan ilkelere nasıl ayrıştığı ve doğru kullanımı için gerekli şartların neler olduğu açık hale getirilmek istenmiştir. İkinci aşamada ise tecrübenin felsefi bir analize tabi tutulması sonucu ilişkili olduğu tespit edilen nefis/psikoloji teorisi, nedensellik teorisi ve mizaç teorisi gibi teoriler tecrübe ile ilişkili olduğu ölçüde değerlendirilmiştir. Bu aşamadaki hedef ise yalnızca burhan teorisi bağlamında değil, genel İbn Sînâcı çerçeve bağlamında tecrübenin bu bütüncül yapıdaki yerini ifade etmektir.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

İbn Sînâ tecrübe hakkında *Kitâbu'l-Burhân*, *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *en-Necat* eserleri başta olmak üzere birçok eserinde ele almaktadır. Ancak en detaylı açıklamayı ve değerlendirmeyi *Kitâbu'l-Burhân*'da yapmaktadır. Bu sebepten ötürü de tezin ana kaynağı olarak *Kitâbu'l-Burhân* seçilmiştir. Nefs teorisi, mizaç teorisi ve nedensellik ilkesi hakkında doğrudan birincil kaynakların incelemeye alınması tezin hem konu-içerik uyumunu bozacak hem de tezin sınırlarının ötesine geçeceği için ikincil metinlere başvurulmuştur. Ancak tecrübe ile doğrudan bir ilişkinin kurulması durumunda bu konuların yer aldığı eserlere de başvurulmuştur. Bu sebepten ötürü de her ne kadar tezin başlığı *Kitâbu'l-Burhân* ile sınırlı olsa da tecrübenin temellendirilmesinde diğer eserlerine de yer verilmiştir. Ayrıca konunun İbn Sînâ özelinde ele alınmasından ötürü İbn Sînâ öncesine kısaca değinilmiştir. Bu noktada da Aristoteles ve Fârâbî gibi kilit isimlerin tecrübe anlayışı kısaca ifade edilmiştir. Özellikle Aristoteles için tecrübenin mahiyeti ve ilk ilkelerin elde edilmesindeki rolü ve Aristocu tümevarımın oldukça farklı okumalara sebep olması tezin sınırları dışında kaldığı için kısaca ifade edilmiş. Son olarak ise tecrübenin bir ilke olarak kullanım alanlarından birisi olduğunu tahmin ettiğimiz tıp bilimi³ ve tecrübenin ilişkisi üzerinde de durulmamıştır. Bu konuda tahminimize sebep olan şey ise İbn

³ Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Empirizmi", içinde *İbn Sînâ'nın Mirası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 255.

Sînâ'nın tecrübenin kullanımında dikkat edilmesi gereken yedi şarttan biri olarak tecrübenin insan bedeni hakkında olması gerekir şeklinde ifade ettiği bir şartın var olmasıdır.⁴ Bu şart ise tecrübenin bu kullanımının tıp bağlamında özel bir kullanım olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın tecrübe için verdiği birtakım örnekler insan bedeni hakkında değildir.⁵ Bu da tecrübenin yalnızca tıp alanında kullanılan bir ilke olmadığını ispatlar niteliktedir.

Tez, *Kitâbu'l-Burhân*'ın tecrübe anlatısının genel burhan teorisindeki yerinin öncelikle metin içi tutarlılığını test etmeyi ve daha sonra genel İbn Sînâ felsefesinin temel kabulleri ile örtüşüp örtüşmediğini ele almayı bir yöntem olarak kullanmıştır. Bu yüzden de özellikle tezin ilk kısmında ana kaynak olarak *Kitâbu'l-Burhân*'ı kullanılmıştır. İkinci kısmında ise tecrübeyi mümkün kılan örtük kabuller bağlamında psikoloji, mizaç ve nedensellik bahisleri ele alınmıştır.

Tezin ilk bölümünde tasdikî bilgilerin ilkeleri ve ilkelerin nasıl bir taksime tabi tutulduğu ve hangi ilkelerin hangi sanatlar için kullanıldığı anlatılmıştır. Daha sonra burhanın ilkeleri ele alınmıştır. Bir sonraki aşamada İbn Sînâ öncesinde tecrübenin nasıl bir anlamı olduğu ve nasıl bir yerde konumlandığı Aristoteles ve Fârâbî üzerinden anlatıldıktan sonra tecrübenin İbn Sînâ'nın eserlerindeki tanımları ifade edilmiştir. Tecrübenin tanımını ifade ettikten sonra, hangi şartlar altında kullanılabileceği ve kullanıma açık olduğu durumlarda ne gibi durumlara dikkat edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Tezin ilk kısmı için kritik bir öneme sahip olan tecrübenin zorunluluğu ve tümelliği hususu tartışılmıştır. Vermiş olduğu tümellik bağlamında da tümevarımdan nasıl ayrıştığı açıklanmıştır. Bununla birlikte tümevarımın tecrübeye irca edilebilme imkânı sorgulanmıştır. Son olarak da gözlem ve gizli kıyastan oluşmasından ötürü tecrübenin duyusal veri ile kurduğu ilişki açığa çıkarılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde ise tecrübî bilgilerimizi mümkün kılan örtük kabuller ele alınmıştır. Öncelikle nefs/psikoloji teorisi bağlamında duyusal tekrarın insanda nasıl bir tekrar ve bu tekrara bağlı anımsama oluşturduğu serimlenmiştir. Daha sonra ise tekrarın dayanağı olan neden-nedenli ilişkisi üzerinden nedensellik ilkesinin İbn Sînâ

⁴ İbn Sînâ, *El-Kanun fi't-tıb*, 1. bs, c. 1 (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999), 318-19.

⁵ Örneğin "bütün kargalar, siyahtır." *Kitâbu'l-Burhân*, syf.34. Bir diğer örnek ise zümrüdün yılanı kör etmesidir. *Kitâbu'l-Burhân*, syf.44

teorisindeki yeri ifade edilmiştir. Bir sonraki alt başlıkta tabiatın güçleri ve güçlerinden doğan fiillerin kaynağının sebebi araştırılmıştır. Bu bağlamda mizaç ve istidat teorilerinin gizli kıyasın orta terimini nasıl temellendirdiği hakkındaki görüşler dile getirilmiştir. Tezin ikinci kısmının vurgusu en yüksek kısmı olan burhan ve tecrübe ilişkisi ışığında tecrübenin sağladığı burhanın nasıl bir burhan olduğu ve ne derece bir açıklama gücüne sahip olduğu tartışılmıştır. Tezin son bölümünde ise İbn Sînâ'nın empirist olup olmadığına dair güncelliğini koruyan bir tartışmaya tecrübî bilginin mahiyetini ve imkanlarını ortaya koyarak bir katkı sağlanmaya çalışılmıştır.⁶

3. Literatür ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Tecrübe ve burhan teorisi bağlamında yazılmış kaynakları ikili bir taksime tutmak gerekmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın genel hatlarıyla burhanı üzerine yapılmış her çalışma yüzeysel de olsa tecrübeden bahsetmektedir. Ancak bu anlatılar çoğunlukla İbn Sînâ'nın görüşlerinin yeniden ifadelendirilmesine dayalı olduğu için teze katkı konusunda, merkezinde tecrübe olan çalışmalara nazaran daha az öneme sahiptir. Bu sebepten ötürü de burada öncelikle merkezinde tecrübe olan literatür daha sonra ise diğer grup değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Bu değerlendirme kronolojik bir sıralamaya göre düzenlenmiştir.

1. Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi-Avicenna), Jules L. Janssens, (2004)

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'da tecrübe kavramını inceleyen makale, tecrübe konusundaki farklılaşmanın sebebi olarak Aristoteles'in iki farklı metnine işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın tecrübe anlayışının Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'deki yaklaşımına dayandığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda da İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Burhân*'daki anlatısının oldukça düzenli bir tasvirini sunmaktadır. Nihai olarak da modern bilimin gözlemi bir yöntem olarak ele alması ile tecrübenin gözlem ile

⁶ Tartışmaya dahil olan metinler için bkz: Avicenna's Outsourced Rationalism, Jari Kaukua. The Empiricism on Avicenna, Dimitri Gutas. The Myth of a Kantian Avicenna, Dimitri Gutas. Non-Innate A Priori Knowledge in Avicenna, Mohammad Saleh Zarepour. Avicenna's Notion of Fitriyat: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation, Mohammad Saleh Zarepour.

kesinliğinin sağlandığı fikrinin aynı şey olmadığını, ancak modern bilimsel yönteme ışık tutacak bir niteliğe sahip olduğu belirtilmiştir.

2. Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method, Jon McGinnis, (2008)

İbn Sînâ'nın epistemolojisinde nefste doğuştan herhangi bir bilginin olmamasından ötürü, nefsin bilgiyi elde etme yönteminin açıklanmasını sunan psikoloji, ilk ilkelerin edinimi noktasında merkezi bir yerde durmaktadır. Bu yüzden de İbn Sînâcı epistemoloji McGinnis tarafından "naturalized" olarak adlandırılmıştır. Makalenin argümantasyonu psikolojinin bilgi felsefesinin temelinde yer aldığı iddiası ile ilerlemektedir. Tecrübe (methodic experience) de bu bağlamda empirik pozisyon için önemli bir yöntem olarak zikredilmiştir. Bununla birlikte makaleyi özgün kılan iki husus vardır. Birincisi tecrübenin, tümevarıma bir alternatif olduğu iddiasıdır. İkincisi ise tecrübenin mukayyet bir tümellik vermesinden ötürü, yeni empirik verilerle yenilenmeye açık bir yönünün olduğudur. İkinci husus üzerinden İbn Sînâ'nın, empirist bakış açısına sahip bir düşünür olduğu ifade edilmiştir.

3. The Empricism of Avicenna, Dimitri Gutas, (2012) makalenin Türkçesi 2021 yılında yayınlamıştır.

Gutas'ın bu makalesi doğrudan tecrübeyi konu almasa da İbn Sînâ'nın epistemolojisi bağlamında kıyasın ilkelerini konu almaktadır. Sonuç kısmında ise John Locke'un empiristliği ile İbn Sînâ'nın empiristliği arasındaki ortak noktaları serimlemektedir. Kıyasın ilkelerini konu edindiği için de tecrübeden bahsetmektedir. Bu makaleyi önemli kılan husus ise Gutas'ın makalenin sonunda ele aldığı kavramsal açıklamalardır.

4. Tümevarım Meselesi: İbn Sînâ Merkezli Yeni Bir Okuma, Mevlüt Uyanık, (2012).

Uyanık, tümevarımın erken-modern ve modern dönemdeki anlamı ile İbn Sînâ'nın tümevarım anlayışının karşılaştırmalı bir okumasını yapmaktadır. Tecrübe de bu karşılıklı okumada tümevarım ile ilişkisi bağlamında konu edinilmiştir. Bu yüzden de tecrübe bu noktada detaylı bir okumaya tabi

tutulmamıştır. Ancak makaleyi önemli kılan nokta tümevarım ve tecrübenin bir yöntem olarak modern dönem ile karşılaştırmasının yapılmasıdır.

5. Scientific Methodologies in Medieval Islam, Jon McGinnis (2016)

McGinnis'in bu makalesi "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method" makalesinden farklı olarak yalnızca tümevarım ve tecrübeyi konu edinmektedir. Tümevarım ve tecrübenin farkı bağlamında tümevarımın neden bir ilke olamayacağını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Tecrübeyi, Aristotelesçi çizginin bir yöntem olarak kullandığı tümevarımın bir alternatifi olarak sunmaktadır. Bu bağlamda da tecrübenin mukayyet bir tümellik vermesinin sebebi olarak çokça veya daima tekrarın "yanlışlanamazlık" fikrinden kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden de bir önceki makalesindeki vurguyla paralel bir sonuca ulaşmaktadır. Bu sonuç ise tecrübenin gözlem ile kesinliği değişebilen bir disiplin olmasından dolayı modern bilime "öncü" olabilecek bir niteliğe sahip olmasıdır.

6. Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fizikine Yeni Bir Bakış, İbrahim Halil Üçer (2019)

Üçer, diğer metinlere nazaran tecrübeyi daha orijinal bir noktadan ele almaktadır. Bir açıklama teorisi olarak tecrübenin konumunu havâss adı verilen ve İbn Sînâ'ya kadar gelen süreçte niteliksel ve parçacıkça açıklama teorileri bağlamında açıklanamayan fiziksel olayların açıklamasını sunabilme imkanına sahip bir ilke olarak ele almaktadır. Üçer, İbn Sînâ öncesi fiziksel açıklama teorilerini, bu teorilerin çıkmazlarını ve İbn Sînâ'nın mizaç üzerinden nasıl bir dönüşüm yaptığını mıknatısın demiri çekmesi örneği üzerinden açıklamıştır.

Tecrübe özelinde olmasa bile burhan teorisi özelinde ele alınan metinler arasında iki önemli metin yer almaktadır.

1. Düstüru'l-hukema fî şerhi burhâni's-şifa, Eymen el-Mısri⁷ (2014)

Kitâbu'l-Burhân eserinin ilk bölümüne yazılmış bir şerhtir. Tecrübe bahsinin özellikle ilk bölümde ele alınmasından ötürü, Mısri bu konu hakkında oldukça

⁷ 1955 Kahire doğumludur. Öncelikle tıp ilminde yüksek eğitimini tamamlamış, daha sonra ise Kum'da yer alan Yüksek Din Üniversitesi'nde (الجامعة الدينية العليا) din ve felsefe eğitimi almıştır.

geniş bir açıklama sunmaktadır. İbn Sînâ'nın epistemolojisinde kademeli bir yapının olduğunu belirten bu eserde tecrübenin diğer metinlerden farklı olarak limmî bir burhan verdiği ifade edilmiştir. Özellikle tecrübenin araz-ı lâzım ile işlevini yerine getirmesinde muhtemel sebeplerin sayılması ve gizli kıyasın orta terim olarak kullanımının burhan-ı limmîye delalet etmesi hususunda önemli bir kaynaktır.

2. Avicenna's Theory of Science, Riccardo Strobino (2021),

Bu eser, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Burhân* eserinin bir nevi şerhi niteliğindedir. Bu kitap düzeni bakımından *Kitâbu'l-Burhân*'ın düzeni ve sıralamışıyla yazılmıştır. Bu eseri önemli ve özgün kılan nokta ise İbn Sînâ'nın burhan teorisinin Aristoteles'ten hangi noktalarda ayrıştığını İngilizce tercüme metinler ile ifade ediyor olmasıdır. Tecrübe konusunda da özet ve açıklayıcı bir bölüme sahiptir.

İbn Sînâ'nın tecrübesi ele alınırken, çoğunlukla tecrübe bir ilke olması bağlamında ele alınmaktadır. McGinnis, Janssens ve Gutas tecrübenin mahiyeti hususunda yaptıkları açıklamalar ile İbn Sînâ'nın empirik veri temelli bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiştir. Benim bu çalışmalardan ayrıştığım nokta tecrübeyi yalnızca bir ilke olarak değil, aynı zamanda bir açıklama yöntemi olarak da ele almamdır.

Üçer makalesinde tecrübenin mizaç istidat teorisi ile ilişkisini ifade ederken, ben burhan teorisi ve tecrübe ilişkisini ele alarak İbn Sînâ'nın tecrübe anlayışı ile burhânî anlayışını bir nebze dahi olsa daha açık bir hale getirmeye çalıştım. Bunu yaparken de tecrübenin nedensellik ilkesi, nefs-psikoloji ve mizaç teorileri ile tutarlılık arz eden bir yapısının var olduğunu açıklamak istedim.



1.BÖLÜM: TECRÜBENİN MAHİYETİ VE İŞLEVİ

1.1.Kıyasın İlkeleri ve Tecrübenin Konumu

Tecrübenin tanımını ve konumunu ifade etmeden önce tecrübenin de içinde yer aldığı kıyasın ilkelerini ele almak gerekmektedir. Kıyasın ilkelerinin İbn Sînâ felsefesi için önemini anlamak için de İbn Sînâ'nın bilgi felsefesini kısaca ifade etmek gerekmektedir.

İbn Sînâ bilgiyi tasavvurlar ve tasdikler olarak ikiye ayırmaktadır. Tasavvurlar, kavramların bilgisiyken; tasdikler de yargı barındıran bilgilerdir. İbn Sînâ bu iki bilgi türünün de düşünceyle elde edilen ve edilmeyen olmak üzere iki kısmının olduğunu söyler.⁸ Yani var olan tüm bilgiler ya düşünce yoluna başvurmaksızın insanda oluşan bilgilerdir ya da bu bilgilerden türetilen ve türetiminde düşüncenin yer aldığı bilgilerdir. Bu çerçevede düşünsel faaliyet ile elde edilen bilgilerin dayanakları irdelendiğinde daha geriye götürülemeyecek yani nihai kaynağı düşünce yolu ile elde edilme olmayan birtakım tasavvur ve tasdiklere dayandığını kabul etmemiz gerekmektedir. Aksi durumlarda bir teselsül ya da devr söz konusu olacaktır.⁹ Bu ise hem bilginin hem de bilgi elde etmenin imkanını ortadan kaldıran bir durumdur. Bu sebeple de daha geriye götürülemeyen tasavvur ve tasdikler bu epistemolojik sistemin düşünce vasıtası ile bilgi kazanımında şart olan ilkeleri olmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilgi felsefesindeki önemli bir husus da bilme faaliyetinin bir bilinenden bir bilinmeyene ulaşmak şeklinde işlemesidir.¹⁰ Düşünce yolu ile bilinenden bilinmeyene ulaşmak için bilinen bir şey olmalıdır. Bilinenin var olması da kendisi vasıtası ile elde edilecek diğer bilgiler için zorunlu dayanak/ilke olduğunu göstermektedir. Bu noktada hem tasavvurî hem de tasdikî bilgiler daha geriye götürülemeyen zorunlu ilkelerden türetilmektedir. Bu sebeple de bilginin sınırlarını ve imkanlarını tespit etmek için bilgi elde etme yöntemi olan kıyasların ilkelerini incelemek gerekmektedir.

Bu bilgi teorisi için önemli bir diğer konu da tasdiklerin ve tasavvurların hangi metot ile elde edildiğidir. Düşünce yolu ile elde edilen tasdikler kıyas yolu ile elde

⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 1.

⁹ İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 60.

¹⁰ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 8.

edilirken, tasavvurlar ise tanım yolu ile elde edilir.¹¹ Kıyas da madde/içerik ve form olmak üzere iki açıdan ele alınmaktadır. Formel yönünü inceleyen eser *Birinci Analitikler(el-Kıyâs)* içeriğini inceleyen eserler ise *İkinci Analitikler(el-Burhân)*, *Topikler(el-Cedel)*, *Sofistik Deliller (es-Safsata)*, *Retorik(el-Hatâbe)* ve *Poetika (eş-Şi‘r)*’dir. Bir kıyasta kullandığımız tasdiklerin içeriklerinin farklılığı bu beş sanatı doğurmaktadır.

İbn Sînâ burhanın amacının kesin sonuç veren maddelerle/içeriklerle oluşturulan burhanî kıyaslar ve tam tasavvurların oluşmasını sağlayan maddelerin/içeriklerin açıklanması olduğunu söyler.¹² Kısaca ifade etmek gerekirse *Kitâbu’l-Burhan* hem tasavvurlar hem de tasdikleri kapsayan, öncülleri ve parçaları zorunlulardan oluşan bir bilimsel metodoloji kitabı olmayı hedeflemektedir. Ancak tezin konusundan dolayı *Burhan*’ın tasavvurlar kısmı burada incelenmeyecektir.

İbn Sînâ *Burhan*’ın giriş kısmında düşünce vasıtası ile kazanılan tasdiklerimizi doğruluk mertebeleri bakımından üç kısma ayırmaktadır. (A)Yakînîler/ kesinler, (B) yakînîlere benzeyenler ve (C) zannîler.¹³ Yakînî tasdikler x, y’dir ve x y’den başka bir şey olamaz şeklindeki iki inancın birlikteliği ile nitelenen tasdiklerdir. Yakînîlere benzeyenlerde ise x, y’dir inancı mevcut olmasına rağmen x, y’den başka bir şey olamaz gibi ikinci bir inanç söz konusu değildir. Zannîlerde ise x, y’dir bilgisiyle beraber x’in y’den başka bir şey olma imkanının bilincinde olma durumu söz konusudur.

Her kıyas, öncül ve sonuçlardan oluşmaktadır. Her önerme ise bir tasdiktir. Aynı şekilde kıyaslar da tasdikler gibi üç kısma ayrılmaktadır¹⁴. Bu üç tür tasdik her birinin kullanımları ile dört farklı kıyas meydana gelmektedir. Yakînî tasdiklerden oluşan kıyaslara “burhânî kıyaslar” denir. Yakînîye benzeyen tasdiklerden oluşan kıyaslara “cedelî kıyas” ya da “sofistik-mugalatalı” kıyas denir. Zannî tasdiklerden oluşan kıyasa ise “hatabî/retorik kıyas” denir.¹⁵

¹¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler* 1.

¹² İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.

¹³ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 2.

¹⁴ Ben, burada maddesi/içeriği muhayyelât olan ve bir tasdik içermediği halde kıyas çeşidi olan şiiri dışarıda bırakmayı daha uygun gördüm.

¹⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, *Burhan*, 2.

Tasdik türlerine göre meydana gelen kıyaslardan beş sanat ortaya çıkmaktadır. Yakîni tasdiklerden oluşturulan burhânî kıyasları kullanan sanata burhan sanatı denir. Yakînîye benzeyen tasdiklerden inşa edilen kıyaslardan iki sanat ortaya çıkmaktadır. Birincisi cedel, ikincisi ise safsata. Cedel sanatı meşhur öncülleri kullanarak kıyas oluşturur.¹⁶ Bu öncüller meşhur oldukları için yakînîye benzemektedirler. Onların yakînî olmadıkları halde yakîni gibi düşünülmesinden ötürü kullandıkları tasdikler yakînîye benzeyen tasdikler olarak isimlendirilmiştir. Nitekim İbn Sînâ yakînîye benzer tasdikleri anlatırken, eğer kişi x'in y'den başka bir olup olmadığına dair bir araştırmaya girerse onun yakîni olmadığını fark edeceğini söyler.¹⁷ Safsata da aynı şekilde yakînî olana benzeyen ancak yakîni olmayan tasdikler kullanmaktadır. Safsata, muhatabın zihninde kimi zaman bilerek kimi zaman da farkında olmadan doğruyu yanlış, yanlış da doğru göstermektedir. Temelde yakînîye benzeme vasfı üzerinden kullanılmaktadır. Bir kişinin her yüz, bir canlıya aittir dedikten sonra rakamla 100'ün de bir canlıya ait olduğunu söylemesi safsatanın lafız ve ortak manalar üzerinden yapılan versiyonuna örnek olarak verilebilir. Yani buradaki yüzün ilk anlamı ile ikinci anlamı birbirinden farklı olduğu halde, her ne kadar bu örnek çok absürt dahi olsa, karşıdaki muhatabın ilk önermenin doğruluğundan ötürü yanlış bir sonuca varmasına sebep olmaktadır.¹⁸

Yakînîye benzeyenlerden oluşan bu iki sanat insan nefsinin doğru ya da yanlış bir şekilde bu tasdikleri kabul etmesidir.¹⁹ Doğru şekilde kabul etmek tasdiklerdeki kasıtların doğru anlaşılması bakımından doğru olmasıyken, yanlış şekilde kabul etmek ise lafızdan kastedilen mananın yanlış anlaşılması bakımından yanlış bir şekilde kabul edilmesi demektir.²⁰

Zannî tasdiklerle oluşturulan kıyasları kullanan sanat ise hitabet sanatıdır. Hitabet sanatı aslında tümel değil, tikel meselelerle ilgidir.²¹ Nitekim kullanım amacı da bir

¹⁶ İbn Sînâ, 5.

¹⁷ İbn Sînâ, 1.

¹⁸ İbn Sînâ, bu bağlamda örnek olarak; "her,ayn görendir" şeklinde bir örnek kullanılmaktadır. Ben de bu örneğin Türkçe'deki karşılığı olarak bir eş-sesli sözcük kullandım. Örneğin orijinali için bkz: *İkinci Analitikler*, İbn Sînâ, çev: Ömer Türker, Litera Yayınları, 2015, s:16.

¹⁹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 15.

²⁰ Riccardo Strobino, *Avicenna's Theory of Science* (California: University of California Press, 2021), 57.

²¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 6.

teori üretmek ya da doğruluktan ziyade düşünce dünyası yanlış kanaatlerle dolu olan insanların yararlı olan şeylere yönlendirilmesidir.²² Her ne kadar olumlu bir görevi varmış gibi görünse de tam tersi durumlar için de kullanıma açık bir sanattır.

Her ne kadar beş sanat amaçları ile birbirlerinden ayrışsa da beş sanatın öncelikle kullandıkları önermelerin yer aldığı tasdik gruplarına göre taksim edildiği açığa çıkmaktadır. Tasdiklerin karşılığında kıyaslar ve kıyasların karşılığında da kullanım amaçları ile sanatlar yer almaktadır.

İbn Sînâ hem *Burhan*'da (I.4) hem de *el-İşarat ve't-tenbihat*'ta (6.Nehic) kıyasların ilkelerini kaleme almıştır. *Burhan*'da İbn Sînâ kıyasların ilkelerini tasdike konu olanlar ve tasdike konu olmayanlar olarak iki ayırmaktadır. Tasdike konu olmayanlar hayale dayalı olarak nefsin bir şeye yönelimini ya da ondan uzaklaşmasını sağlayan ilkelerdir.²³ Bunlar şiir sanatının kullandığı kıyasların ilkeleridir. Bu sanatın bir önermeyi doğrulama ya da yanlışlama gibi bir misyonu olmadığı için bizim araştırma konumuzda bir faydası da yoktur. Tasdike konu olan ilkeler ise tasdik edilişleri açısından üç farklı gruba ayrılmaktadır.

Kıyaslara ilke olan bu üç grup; (A) tasdik edilmesi zorunlu olanlar, (B) insan nefsinin doğru olduğunu bir şekilde kabul ettiği önermeler ya da (C) doğru olduğuna dair ne bir zorunluluk ne de bir kabul etme durumunun olmadığı ancak zan bakımından kuvvetli olan önermelerdir.²⁴ Tasdik edilmesi zorunlu olan önermeler x, y'dir ve x, y'den başka bir şey olamaz şeklindeki iki inançla nitelenen tasdiklerin ilkeleridir. İnsan nefsinin bir şekilde kabul ettiğini söylediğimiz tasdiklerde x, y'dir şeklinde olan ancak x, y'dir tasdikini incelediğimiz zaman x, y'den başka bir şey olamaz şeklindeki ikinci bir inancı kesin olarak doğrulamayan tasdiklerdir. Daha açık bir ifadeyle kesin olduğunu zannettiğimiz ve bu zannımızdan hakkında araştırmaya girişinceye kadar emin olduğumuz tasdiklerdir. Son grup da zan bakımından kuvvetli olan önermelerdir. Bu önermeler x, y'dir ve x, y değildir şeklindeki iki önermeden zan bakımından üstün olanının tercih edilmesi ile kurulan önermelerdir.

²² İbn Sînâ, 4.

²³ İbn Sînâ, 13.

²⁴ İbn Sînâ, 14.

Kıyasların ilkeleri bu üç ana gruba ayrılmaktadır. Kabulü zorunlu olanlar burhan sanatının ilkeleridir. İnsan nefsinin bir şekilde kabul ettiği ilkeler cedel ve safsata sanatlarının ilkeleri, kuvvetli zanlardan oluşan ilkeler de hitabet sanatının ilkesidir. Tasdike konu olmayan muhayyelât da şiir sanatının ilkesidir. Konumuz gereği buradan sonra burhanın ilkeleri ele alınacak ve diğer ilkeler ihmal edilecektir.²⁵

Ancak İbn Sînâ'nın kıyasların ilkelerine dair yaptığı taksimler eserlerinde farklılık arz etmektedir. Gutas, İbn Sînâ'nın bu konuda eserlerinde farklılaşmasının sebebi olarak çalışmalarının tarihsel olarak üstüne koyarak devam ettiğini iddia ettiği için *Burhan*'dan daha sistematik ve ondan daha sonra kaleme alınmış *İşarat*'taki taksime de göz atmamız gerekmektedir.²⁶

İşarat'ta İbn Sînâ kıyasta kullanılan önermelerin dört sınıf olduğunu söyler.²⁷ Bu sınıflar müsellelât, maznûnât, müşebbihât ve muhayyelât'tır. Müsellelât, doğruluğunun kabul edilmesi anlamına gelmekle birlikte mu'tekadât ve me'hûzât olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buradaki ayrım noktası bir önermenin doğru olmasına kişinin kendisinin karar verip vermemesidir. Eğer kişinin kendisi önermenin doğruluğunu başkasının ifadesi ile kabul ediyorsa bu tip önermeler me'hûzât (başkasından alınanlar) kategorisine girmektedir. Bu durumda mu'tekadât kısmında ise önermenin doğruluğu kişi tarafından tespit ve kabul edilmektedir. Me'hûzât da makbûlât ve takiriyyât olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Makbûlât bir kişi ya da bir grubun güvenilirliği ya da konu hakkındaki uzmanlığından ötürü sunmuş oldukları önermelerin doğru kabul edildiği önermelerdir.²⁸ Bilimlerin ilkesi olarak vazedilmiş önermelerden oluşan ilkeler ise takiriyyât kategorisine girmektedir. Bu noktada bir ilmi öğrenmeye meyleden kişi ya bu önermeleri o ilme giriş kapısı olduğu için bir hoşnutsuzluk ile kabul eder ya da o ilkelerin doğru olduğuna dair olumlu bir yaklaşım sergiler. Eğer ilk durum söz konusu ise bu önerme-ilkelere musâdarât (postulat), ikinci durum söz konusu ise bu önermelere

²⁵ Diğer ilkeler için Dimitri Gutas'ın "İbn Sînâ'nın Empirizmi" makalesine ve Ricardo Strobino'nun *Avicenna's Theory of Science* adlı eserinin "Scientific and Nonscientific" adlı bölümüne bakılabilir.

²⁶ Gutas, "İbn Sînâ'nın Empirizmi", 248.

²⁷ İbn Sînâ, *El-İşarat ve't-tenbihat*, çev. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 184.

²⁸ İbn Sînâ, 202.

usûl-i mevdûa (hipotez) denilmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ kıyasların ilkelerini önceki eserlerine göre daha açıklayıcı ve kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir. Örneğin, *Burhan*'da da postulat ve hipotezlerin birer ilke olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Ancak bu ilkelerin diğer ilkeler ile aynı çatı altında olmadığını da ifade etmektedir.³⁰ *İşarat*'taki taksiminde ise bu iki ilkeyi de önermeler başlığı altına alarak ele almaktadır.³¹ Bu farklılaşma İbn Sînâ'nın taksiminin geliştirildiğinin bir göstergesi olarak okunabilmektedir.

İşarat'taki ve *Burhan*'daki iki taksim genel hatlarıyla aynı kalmaktadır. Özellikle tecrübenin konumu bakımından herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Tecrübe her iki taksimde de kabulü zorunlu olanlar grubuna dahil olmakta ve burhanî kıyaslar için ilke olma görevini sürdürmektedir.³²

Böylece hakkında konuşulacak olan tecrübenin nasıl bir epistemolojik çerçeve içinde yer aldığı ifade edilmiş oldu. İbn Sînâ'nın epistemolojisi tasavvur ve tasdik olmak üzere bilinenlerden yine tasavvur ve tasdik olmak üzere bilinmeyenlere ulaşmayı hedefleyen bir epistemolojik sistemdir. Bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yapmayı sağlayan iki yöntem, tasavvurlar için tanım; tasdikler için ise kıyastır. Bu noktada bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş öncesinde tasdikler için birtakım bilgiler söz konusudur. Bu bilgiler ise daha geriye götürülemeyen bilgiler oldukları için kıyasın ilkeleri olarak adlandırılmaktadır. İşte bu ilkelerden birisi de tecrübedir. Bununla birlikte tecrübe tüm bilinenler için değil, zorunlu bilgilerimiz için ilke olacaktır. Bu zorunlu bilgiler de burhanın asıl amacı olan zorunlu öncüllerden zorunlu sonuçlara ulaşma konusunda önemli bir konuma sahiptirler.

Bu kısma kadar tecrübenin de içinde yer aldığı İbn Sînâcı epistemolojinin genel çerçevesine işaret edilmiştir. Bu bölümden sonra zorunlu ilkelerin ne olduğu ve tecrübenin zorunlu ilkeler nezdindeki konumu açıklanacaktır. Ayrıca tecrübenin diğer ilkeler ile benzerlikleri ve farklılıkları da ifade edilecektir. Böylece tecrübenin hem genel sistemde (epistemoloji) hem de özel sistemdeki (burhan) yeri açığa çıkarılacaktır.

²⁹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 17.

³⁰ İbn Sînâ, 17.

³¹ *İşarat*'taki ve *Burhan*'daki taksimlerin karşılaştırması için Tablo 1 ve Tablo 2'ye bakılabilir.

³² Tecrübenin tasniflerdeki konumu bir sonraki bölümde açıklanacaktır.

1.1.1. Kabulü Zorunlu Olan İlkeler

Tasdik edilmesi zorunlu olanların ilkeleri *Burhan*'da altı kısım olarak zikredilmiştir. Evveliyât, fitriyyât, vehmiyyât, mahsûsât, mücerrebât ve mütevatirâtır. Bu altı ilkenin mahiyetlerini ve birbirlerinden nasıl farklılaştığını açıklamak hem İbn Sînâ'nın burhani olma vasfına sahip bilgi çeşitlerini açığa çıkaracak hem de tecrübenin nasıl bir ilke olduğunu daha da belirginleştirecektir.

İbn Sînâ *Burhan*'da bu ilkeleri *İşarat* ve *Necat*'a göre daha kısa bir şekilde kaleme almıştır. Öncelikle zorunlu ilkeleri açık (zahirî) olanlar ve kapalı (batinî) olanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır.³³ “Açık olan” demek duyusal olanı kullanan ya da onun vasıtası ile aklın yargıda bulunduğu önermelerdir. Bunlar mahsûsât, mücerrebât ve mütevatirâtır. Her üç önerme grubu da insan için akla göre daha açık olan duyusal bilgilerle öncelikli olarak ilişkilidir. Kapalı olarak taksim ettiği kısım ise evveliyât, fitriyyât ve vehmiyyâtır. Buradaki kapalılık ise aklın işlevinin duyusal olana nispetle öncelikli olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ daha sonra kapalı zorunluların bir kısmının doğrudan ve sadece akıldan, bir kısmının ise akıl ve bir yardımcısından kaynaklandığını belirtir.³⁴ Doğrudan akıldan kaynaklananlar evvelilerdir. Daha sonra bu yardımcının ya akılda verili olduğunu³⁵ ya da olmadığını söyler.³⁶ Eğer verili ise buna fitriyyât denir. Verili olmadığı durumun ise ilke olmaya müsait olmadığını ifade eder.³⁷ İlke olamamasının sebebi zorunluluğu sağlayan şeyin verili olmadığı durumda onun zorunlu olması için o verili olan şeye ihtiyaç duymasıdır. O şey de ancak kazanımla elde edilecektir. Ancak ilkelerden kastedilen anlam ise başka bir şeyin bilgisine dayanma ihtiyacının duyulmamasıdır.³⁸ Son olarak da aklın dışında başka bir güç vesilesi ile oluşturulan

³³ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 14.

³⁴ İbn Sînâ, 14.

³⁵ Verili olmak ifadesinin Arapça metindeki karşılığı غريزي dir. Verili ifadesi herhangi bir şekilde nefste bir bilginin yer aldığına işaret etmektedir. Ancak bu bilgi kendi başına değil, başka bilgilerden doğal bir şekilde meydana gelen bir bilgidir.

³⁶ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 14.

³⁷ İbn Sînâ, 14.

³⁸ İbn Sînâ, 14.

kıyaslara ilke olanlar vardır. Bu kısım da vehim gücü vasıtası ile meydana gelen vehmiyyâttır.

Evveli bilgilerimiz bir önermenin konusunun tasavvuru, yüklemnin tasavvuru ve konusu ile yüklemnin arasındaki nispetin bilgisiyle, ki bu bir yönelştir aslında, oluşan önermelerdir.³⁹ Bu önermelerde herhangi bir orta terim ya da aracı yoktur. Yukarıdaki iki bilginin ve bir yönelişin mevcut olmasından sonra akıl evveli bir önermeyi zorunlu bir şekilde inşa eder. Evveli olmayı asıl belirleyen aklın herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın önermeyi zorunlu bir şekilde inşa ediyor olmasıdır. Akıl burada herhangi bir kıyas kullanmamaktadır. Ancak yine de burada iki tasavvuru birbirine yükleme faaliyeti söz konusudur. Bu faaliyet her ne kadar iki kavramın doğası gereği birbirine yükleme olmasını ifade etse de bu faaliyeti meydana getiren bir güç söz konusu olmalıdır. İbn Sînâ, evvelilerin önermenin niteliği bakımında olumlu ya da olumsuz şekilde inşasını sağlayan gücün müfekkire gücü/kuvvesi olduğunu ifade eder.⁴⁰ Evveli önermelerin en meşhuru “Bütün, parçasından büyüktür” önermesidir. Burada akıl bütün, parça ve büyük olmaklık kavramlarını bildikten sonra önerme salt bir şekilde akıl tarafından zorunlu olarak inşa edilmektedir. İbn Sînâ *İşarat*’ta evvelileri herkese açık olanlar ve örtük olanlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴¹ Bu taksimde örtüklüğün tasdik boyutunda olduğuna dair bir yanılgıya düşmemek gerekmektedir. Örtüklük kavram boyutundadır. Bazı kavramlar çok kolay bir şekilde idrak edilebilirken, bazı kavramlar nispeten daha zor bir şekilde idrak edilmektedir. Örneğin bir masayı idrak etmek ile akıl kavramını idrak etmek aynı derecede zor değildir.

Fitrîler ise büyük ve küçük terim her ne zaman zihninde oluşursa onlarla orta terimin fitrî olarak orada yer alması sonucu oluşan önermelere denilmektedir.⁴² Evvelilerden farklı olarak bu önermelerde orta terim mevcuttur. Ancak orta terim bir çabaya gerek duyulmaksızın zihinde canlanmaktadır. Herhangi bir çabaya gerek duyulmadan zihinde var olması kaydı iktisap teorisinden farklılaştığını göstermektedir. İktisab teorisinde ise bir kıyas kurmak istenildiğinde büyük terimin, küçük terimdeki varlığı

³⁹ Eymen el-Mısri, *Düstüru’l-hukema fî şerhi Burhânî’s-Şifâ*, ed. Seyyid Ammar Hüseyin el-Yusuf (Bağdat: el-Gadir, 2014), 143.

⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necat*, 63.

⁴¹ İbn Sînâ, *El-İşarat ve’t-tenbihat*, 186.

⁴² İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 14.

ve illetinin tespiti için orta terim araştırmasına girilmektedir. Fıtrıyyât zihinde doğrudan hasıl olan orta terim vasıtası ile evvelilerden ayrılırken; herhangi bir çaba olmaksızın zihne gelmesi bakımından da iktisap teorisinden ayrılarak bir ilke olmaktadır.

Orta terimin zihinde bulunuş tarzına “fıtrî bulunuş” denilmektedir.⁴³ Bu noktada fitratın ne olduğuna değinmek gerekmektedir. Fıtrat bir insanın akıl sahibi olduğu ancak herhangi bir duysal veriyle karşılaşmadığı, herhangi bir görüşü ne içinde yaşadığı bir toplumdan ne de toplumun herhangi bir bireyinden edinmediği durumlar için kullanılmaktadır.⁴⁴ Yani fitrat hiçbir dış müdahaleye açık olmayan kapalı bir yapının işleyiş biçimidir. İbn Sînâ burada fıtrî önermelerin dayanağının sadece akıl olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte insan aklının normal işleyişinin fıtrî bir işleyiş olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵ Ancak şu unutulmamalıdır ki fitrat yalnızca aklın eşliğinde hareket etmez. Bu yüzden de sadece bir şeyin fıtrî olması o şeyin doğru ve zorunlu olduğunu ifade etmez. Fıtrata aklın eşlik ettiği önermelerde orta terim, büyük ve küçük terimin birlikte alınması sonucu insan aklının fitratından kaynaklı olarak akılda doğmaktadır.

İbn Sînâ *Burhan*’da vehmiyyâtın da zorunlu ilkelerden birisi olduğunu söylemekle birlikte, vehmin yanlışlığa sürüklemeye dönük veçhesinden ötürü vehmiyyât hakkında dikkatli olmak gerektiğini belirtir. Vehmiyyâtın bu tabiatının sebebi vehmî önermelerin duysal alan hakkında olmasına rağmen duysal alanın ötesinde bir hüküm vermeye dönük bir meylinin var olmasıdır. Örneğin “Mevcut olan her şey yer kaplar” önermesi hatalı bir vehmî örnekken, “Tek bir cisim birden çok yerde bulunamaz” önermesi ise doğru bir vehmî örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶ Bu iki örnekte de görülebileceği üzere hatalı örnek, var olan her şeyin yer kapladığını öne sürmektedir. İlk bakışta doğru gibi görünen bu önermedeki hata duysal alanın dışını ihmal etmekten kaynaklanmaktadır. Bu hata duysal alan hakkındaki yargının duysal alanın ötesi hakkında bir yargı verme hatasıdır. Doğru örnek ise duysal alanla sınırlı bir yargıyı duysal alan için ifade etmektedir. Bu bakımdan da vehim

⁴³ موجود بالفطرة

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, 61.

⁴⁵ İbn Sînâ, 61.

⁴⁶ İbn Sînâ, 61.

yargı verme gücünün sınırlarının dışına taşmamaktadır. Vehim gücü vesilesi ile oluşturulan yargıların doğruluk ve yanlışlıkları ancak akıl tarafından denetlenerek kabul edilmelidir. Aksi durumlarda vehim yanıltıcı olacaktır. İbn Sînâ vehimden kaynaklı zorunluluğun aklî zorunluluk ile karıştırılmaması gerektiğini ve bu ayrımın doğru yapılması durumunda vehmin sağlıklı bir şekilde işleyeceğini ifade etmektedir.⁴⁷

İbn Sînâ, kabulü zorunlu olan ilkeleri açıklarken *Burhan*'da vehmiyyâtı zikrederken, *İşârât*'ta vehmiyyât yoktur. İlk bakışta vehmiyyât gibi, doğruluğu ve yanlışlığı değişkenlik gösterebilen bir ilkenin kabulü zorunlu olanlar altında incelenmesi mantıksız görülebilir. Ancak İbn Sînâ'nın *Burhan*'daki tasnif yönteminden dolayı vehmiyyât da kabulü zorunlu olanlar kategorisine girmektedir. Tasnif yapılırken, aklın dışında kalan ve zorunluluk veren güçlerden bahsedilmektedir.⁴⁸ Ancak buradaki zorunluluk fikri akıldan değil, vehim gücünden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de vehmiyyât aslında araştırmaya konu olan akli zorunluluktan farklı bir zorunluluk vermektedir. Aklî ve vehmî zorunluluk farkından dolayı da İbn Sînâ *İşârât*'ta vehmiyyâtı bir ilke olarak ele almamıştır. Felsefî bağlamda zorunluluktan kasıt, zâit bir açıklama olmadığı sürece aklî zorunluluktur. Bu yüzden de İbn Sînâ, *İşârât*'ta vehmiyyâtı bir ilke olarak zikretmemiştir.⁴⁹

İbn Sînâ *Burhan*'da zorunluluğu açık olanları doğrudan açıklamamaktadır. Bu meselenin açıklamasını *İşârât*'ta daha açık ve detaylı bir şekilde yapmaktadır. Bu yüzden bu kısmın açıklamasında müracaat edilen kaynak *İşârât*'tır. İbn Sînâ, kabulü zorunlu olanları *İşârât*'ta da altı kısma ayırmaktadır.⁵⁰

Burhan'dan farklı olarak burada mahsusât kısmını müşâhedât adı altında daha geniş bir kavram ile ifade etmektedir.⁵¹ Müşâhedât, mahsusât ve itibarî kaziyeler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mahsusât beş dış duyudan elde ettiğimiz bilgilerdir. “Güneş aydınlıktır” ve “Ateş sıcaktır” önermeleri beş dış duyu vasıtası ile elde

⁴⁷ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 15.

⁴⁸ İbn Sînâ, 14.

⁴⁹ Benim görebildiğim kadarıyla bu taksimlerin farklılaşma sebebi aklî ve vehmî zorunluluk bağlamına dayanmaktadır.

⁵⁰ İşarat ve Burhan'daki taksimlerin karşılaştırması için bkz: Tablo 1 ve Tablo 2

⁵¹ Kutbuddin Razi, *el-İşarat ve't-tenbihat ma'a şerhi Hâce Nasiruddin Tusi ve'l-Muhakemat li-Kutbuddin Râzi*, ed. Kerîm Fidî, c. 1 (Kum: Matbuat'u dinî, 1963), 306.

ettiğimiz örneklerdir.⁵² İtibarî kaziyeler ise duyular vasıtası dışında müşâhede ettiğimiz önermelerdir. Bir düşünceye sahip olmak, aç olmak da bu kısmın örnekleri olarak zikredilmiştir.⁵³ Tûsî, itibari kaziyelerin iç duyular vasıtası ile elde edilen önermeler olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Müşâhedât kavramsal olarak hem iç hem de dış duyular vasıtası ile elde edilen önermeler için kullanılırken, mahsûsât ise yalnızca dış duyular vasıtasıyla elde edilen önermeler anlamına gelmektedir. Nihai olarak İbn Sînâ insan nefsinin iç ve dış duyuları vasıtasıyla bilgi edinebildiğini ve bu bilgi türünün adının da mahsûsât/müşâhedât olduğunu belirtmektedir.

Mütevâtirât ise bir haberin/bilginin çok fazla kaynaktan aynı şekilde gelmesi sonucu oluşan ve bu bilgi kaynaklarının hepsinin hatalı ya da yanlış olmak bakımından bir ve aynı olmasının mümkün olmaması şartı ile belirlenmesi sonucu meydana gelen bilgi türüdür.⁵⁵ Bu bağlamda gelen bilgi için şüphe, tanıklığının çok sayıda olmasından ve ittifak halinde olmasından ötürü zail olmaktadır.⁵⁶ Bu bilgi türünün klasik örnekleri ise şehirlerin, ülkelerin varlığıdır. Tasdik belirtmesi bakımından da “İstanbul vardır” şeklinde ifade edilebilir. Burada tecrübeyle ilişkisi bakımından dikkat çekici bir benzerlik vardır. Çokça kaynağın belirttiği yargı ile çokça tekrar eden yargının tecrübî bir önerme kurmasının bir şart olarak öne sürülmesi iki zorunlu bilgi türünün bu açıdan bir benzer olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ, *Burhân*’da vehmiyyâtın da doğru kullanımı durumunda bir ilke olabileceğini ifade ederek kabulü zorunlu olanlara dahil etmektedir. Ancak *İşarat*’ta vehmiyyât bu gruptan çıkarılmış ve hadsiyyât eklenmiştir. Bu yüzden de hadsiyyât da burada açıklanmalıdır.

Hadsiyyât, nefsin bu tip önermeler hakkında çok güçlü bir sezgiye sahip olmasından ötürü kabulü zorunlu olan önermelerden birisi olarak zikredilmesini sağlamaktadır.⁵⁷ “Ay kendisinde ışığı şekillendiren yapılar nedeniyle ışığını güneşten alır” önermesi bu çeşit bir önermedir. Bu önermedeki yargının ortaya çıkması geriye dönük

⁵² Kutbuddin Razi, 1:307.

⁵³ Kutbuddin Razi, 1:307.

⁵⁴ Kutbuddin Razi, 1:307.

⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necat*, 60.

⁵⁶ Kutbuddin Razi, *el-İşarat ve’t-tenbihat ma’a şerhi Hâce Nasiruddin Tusi ve’l-Muhakemat li-Kutbuddin Râzi*, 1:310.

⁵⁷ İbn Sînâ, *El-İşarat ve’t-tenbihat*, 188.

incelendiğinde aslında kıyas vasıtası ile elde edilmiş bir önermeye indirgenebilir. Ancak buradaki yargının inşası öncesinde bir kıyas kurulumu söz konusu değildir. Bu sebepten ötürü de hadsiyyât iktisaptan farklı olarak bir çıkarım sonucu bilgi türetmemektedir.

*Tecrübe, sakamonya safrayı ishal eder hükmümüz gibidir. Sakamonyanın safrayı ishali, pek çok defa tekrarlandığında tesadüfî olan şeylerden farklılaşır ve zihin sakamonyanın, safrayı ishal etme özelliğine sahip olduğuna hükmeder ve safrayı ishalin sakamonyanın sürekli gereken arazi olduğuna kâni olur.*⁵⁸

Tecrübeler ise algıya konu olan durumlar hakkında yargı vermemizi sağlayan tecrübe ilkesi ile elde edilen önermelerdir. Algıya konu olması bakımından mahsusât ile aynı çerçevede yer almasına rağmen tecrübe algıya konu olan durumun daima ya da çokça tekrar etmesi kaydı ile ayrılmaktadır. Sakamonya, safrayı ishal eder örneği tecrübenin meşhur örneklerinden birisidir. Bu örnekte sakamonya ne zaman içilirse, safrayı ishal ettiği gözlemlenmektedir. Bu durumun bu sıklıkla tekrar etmesiyle tecrübe bu önermenin kurulumunu sağlamaktadır.⁵⁹

İbn Sînâ hadsiyyâtın da tecrübe gibi olanlardan olduğunu ifade eder.⁶⁰ Bu noktada hadsiyyât ile tecrübe arasındaki benzerliğin açıklanması, tecrübeyi tanımak için önemli bir noktadır. Tecrübe için gerekli olan müşahedenin tekrarı ve kıyasın eşlik etmesi şartlarında, kıyasın inşasında orta terim olarak bir sebep kullanılmaktadır. Sakamonya için, safrayı ishal etme gücü gibi. Tecrübe noktasında sebebin var olduğunun bilgisi yeter-sebeptir. Hadsıyyât için ise sebep hem mevcut olmalı hem de ne olduğu bilinmelidir.⁶¹ Yani hadsiyyât için sebep malumken, tecrübe için mevcuttur. Yani tecrübeyi tanıma noktasında önemli olan husus tecrübî bilgilerimiz için sebebin mahiyetinin bilgisi olmaksızın, varlığının yeterli olduğunu bilmektir. Ancak hadsiyyât için sebebin malum olduğunu söylemek, bunun iktisap ile elde edildiğini söylemekten de farklıdır. Hadsıyyât için sebebin malum oluşu, hads ile inşa edilen önerme için geçerli değildir. Sebebin malum olması önermenin inşasından sonra, önermenin incelenmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan da

⁵⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 42.

⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necat*, 60.

⁶⁰ İbn Sînâ, *El-İşarat ve't-tenbihat*, 188.

⁶¹ Kutbuddin Razi, *el-İşarat ve't-tenbihat ma'a şerhi Hâce Nasiruddin Tusi ve'l-Muhakemat li-Kutbuddin Râzi*, 1:310.

tecrübe ile benzeşmektedir. Tecrübe de hads de ilk kertede sebeplerinin gizliliği ile benzeşmektedir. Mısırî ise tecrübeye konu olan mevzunun mahiyetinin keşfedilmesinde müşahedenin tekrarının hads bağlamında yardımcı bir unsur olduğunu iddia eder.⁶² Bu bağlamda da hads ile tecrübenin benzerliğinin bu noktada olduğuna dair bir çıkarım yapılabilir.⁶³

Bu kısma kadar tasdiklerimiz için kabulü zorunlu olan ilkeler kaleme alınmıştır. Kabulü zorunlu ilkelerden türetilmiş tasdikler ise burhana dahil olan tasdiklerdir. Burhan da zorunlu öncülleri kullanarak zorunlu sonuçlar doğuracak kıyasları inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu hedefle varılmak istenen zorunlu ve değişmeyen bilgiler ile gerçekliği ifade etmektir. Nihai olarak bu ilkeler klasik felsefenin temelinde yatan kesin hakikatin ilkeleri olarak kabul edilmektedir. Bu noktada da burhan hem klasik mantık hem de klasik felsefe için oldukça kritik bir yerde durmaktadır.

İlkeler hakkındaki farklı yaklaşımlara geçmeden önce bu ilkeler hakkında dikkat çekilmesi gereken birkaç nokta söz konusudur. İlki, kabulü zorunlu olan ve bilgi türüne göre tasdiklerine ilke olan bu önermelerin kurulumunda yargı verme fiilini yapan şeyin ne olduğudur. Her ne kadar bilgiler zorunluluklarını farklı durumlardan alsalar da her türlü yargıyı veren akıldır.⁶⁴ Yani bu bilgilerin ilkelerinin farklılaşması onlar hakkında yargı veren gücün farklılaşması anlamına gelmemektedir. Evvelîler ve fitrîler, aklın işleyişi ile yargının oluşmasının birlikte olduğu durumlar için geçerlidir. Vehim gücüne tabî olmayan, aklın kontrolü ile yargının oluştuğu vehmiyyât da aklı dışarıda bırakınca ilke olmaktan çıkmaktadır. Mahsusât da ise hayal ve hiss-i müşterekin yaptığı iş bir yükleme yapmanın zeminini inşadır. Bu yüklemeyi de yine akıl inşa etmektedir. Son olarak tecrübe ve tevatürdeki durum aklın bu ilkelerin doğru olmasına dönük meyliyle/izân açıklanmaktadır. Yani çokça veya daima tekrar etme ve bir grubun yalan söylemede birleşmesinin mümkün olmaması kayıtları yargılar hakkında aklın zorunluluk ve kesinlik oluşturmada yardımcı faktörlerdir. Sonuç olarak tüm ilkelerin meydana getirdiği yargısal hükümlerin inşasında akıl vardır.

⁶² el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhâni's-Şifâ*, 511.

⁶³ Bu çıkarım Mısırî'nin ifadelerinden yapılmaktadır. Tez bağlamında ele aldığım metinlerde İbn Sînâ'nın hads ve tecrübenin benzerliği konusunda bir açıklamasına rastlamadım.

⁶⁴ el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhâni's-Şifâ*, 141.

Tüm zorunlu olan bilgilerimizin taksiminde evveliler ve fitrîlerin doğrudan aklın kavramları bağlaması ve işleyişiyle zorunluluk kazanmaktadır. Orta terimsiz olan ve zorunlu olanların ilke olmasındaki kriter yine aklın ta kendisine dönmektedir. Yani İbn Sînâ'nın iddiası aklın nasıl işlediğini ve neyi zorunlu olarak birbirine yüklem kıldığının farkındalığı ile ortaya atılmış bir iddiadır.⁶⁵ Hadsıyyât ise orta terime gerek duyulmaksızın yargı inşa etmenin imkanını sağlamaktadır. Ancak tecrübe ile ortak olan noktası sebep bilgisinin varlığı ve mahiyeti ayrımıyla gösterilmiştir. Tevatür ile tecrübenin ilişkisi de kabaca söylenirse, haberin yani “duymanın” çokluğu ile “görmenin-gözlemin” çokluğu bakımındandır. Son ilke olan müşahedenin ise tecrübeyi anlama noktasındaki önemi, tecrübenin bir açıdan (zaman-mekân) tekrara konu olan verisinin elde edilmesidir. Yani tüm zorunlu bilgilerimiz ya mutlak olarak akıl düzleminde ya duyuşal zeminde ya da ikisinin birleşimi bağlamında sınıflandırılmıştır. Tecrübenin bu noktadaki önemi ise akıl ve duyuşal verilerin birlikteliği ile meydana gelmesidir. Bu bakımdan da tecrübe İbn Sînâcı bilgi teorisinde şeylerin özelliklerinin idrak edilmesinde kritik bir ilke olarak kendisine yer bulmaktadır.

1.2. Tecrübenin Tanımı, Kullanımı ve Doğruluk Şartları

İbn Sînâ öncesinde tecrübenin mahiyeti ve tanımı için Aristoteles ve Fârâbî'ye başvurmak gerekmektedir. Aristoteles, tecrübeyi (emperia) iki farklı bağlamda ele almaktadır. Bu bağlamların ilki insanın anımsamalarını bir araya getirerek tecrübe oluşturabilme kapasitesidir. Bu kapasite sayesinde de diğer canlılardan farklılaşmaktadır. İkincisi ise sanat ve bilimin meydana gelmesini sağlayan tecrübe anlayışıdır. Bu bağlamlar ise en iyi *Metafizik* ve *İkinci Analitikler* eserlerinde ifade edilmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'te tecrübenin ilişki kurduğu sanat ve bilim konusunda önemli bir kaynaktır.

⁶⁵ “Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method” makalesinin de ilk bölümü bu hususu vurgulamaktadır.

⁶⁶ Pavel Gregorić ve Filip Grgić, “Aristotle's Notion of Experience”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sy 88 (2006): 1.

Metafizik'in girişinde tecrübe; eylemlerimizde doğruyu ve yanlış seçme konusunda işlevi olan ve daha çok phronesis (bilgelik) ile eşleştirilen bir kavramdır.⁶⁷ Bu noktada yapıp etmelerimizde doğru olanı seçmeyi sağlayan zemin tecrübedir. Bu kısım tecrübenin sanatların ortaya çıkmasındaki rolüne işaret eder. Diğer taraftan ise duyusal bilgilerden varlık (being) hakkında tecrübenin çıkarılmasıyla bilimin ilkesi meydana gelmektedir.⁶⁸ Buraya kadarki kısım tecrübenin bilim ve sanat ile olan ilişkisi düzleminde ele alınan kısma tekabül etmektedir. Tecrübe tek bir şey hakkında birden çok anımsama ile ortaya çıkarken, tek tek fertler için hüküm doğurabilir. Yani Ali'nin karnı ağrıyorsa ona ağrı kesici vermeyi bilmek bir deneyimdir. Ancak sanat ise yalnızca Ali gibi tikeller hakkında değil tümeller hakkında bir hüküm verir.⁶⁹ Pek çok deneyimden ortaya çıkan şeye ise sanat denir. Bu noktadaki açıklamada tecrübe, tikeller hakkındaki "bilgece" verilen yargıdır.

İkinci kısım ise aynı şeye ilişkin birçok anımsamanın bir tecrübeyi meydana getirmesidir. Aristoteles insanlar ile diğer canlıları duyuma sahip olmaları noktasında ortak, tecrübeye sahip olma noktasında farklı gruplar olarak kabul etmektedir.⁷⁰

Yani tecrübe öncelikle anımsamanın bir arada tutulması sayesinde insanı diğer canlılardan farklı kılmaktadır. Bu farklılık da insanın sanat ve bilim yapmasını sağlayan bir ilkedir. Bu anlamda tecrübe tek bir tanıma sahip olmasına rağmen iki katmanlı bir yapı olarak değerlendirilebilir.

Aristoteles'in *Metafizik*'te ifade ettiği tecrübe sanat-bilim ilişkisi *Nikomakhos'a Etik*'te daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu eserin altıncı kitabı/bölümü genel olarak sanat, bilimsel bilgi, pratik bilgelik, felsefi bilgelik ve görüsel aklın⁷¹ birbirinden nasıl ayrıştığını ve ne olduklarını anlatan bir kitaptır.

Meseleye her bilim öğrenilmeye ve öğretilmeye açıktır ilkesiyle giriş yapılmıştır. Yani her bilimin konusu öğrenilebilir şeyler olmak zorundadır. Sonraki adımda öğretimin iki yolunun olduğu, birisi kıyas diğerin ise tümevarım olduğu belirtilir. Kıyasın bir bilim için kendi başına başlangıç noktası olamamasından ötürü

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y.Gurur Sev, 4. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 14-15.

⁶⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 5. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 73.

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 13-17.

⁷⁰ Aristoteles, 13.

⁷¹ Kavramların İngilizceleri sırasıyla: Art, Scientific knowledge, Practical wisdom, Philosophical wisdom and Intuitive reason.

başlangıcın tümevarım ile mümkün olduğu ifade edilir. Bununla birlikte kıyas ile amaçlanan bilimsel bilginin ilkesinin de ilk ilkeler olduğuna değinilir. İlk ilkelerin ise ruhun/nefsin görüsel akıl kısmıyla elde edildiği ifade edilir. Bilimsel bilgi tanımı itibariyle yakîni bilgiye denk düşmektedir. Pratik bilgellik ise yakîni olmayan bilgi olarak ifade edilebilir.⁷² Sanat; yapıp etmeler üzerine, pratik bilgellik ise davranış üzerine değişenler hakkında yargı vermektedir. İşte deneyim/tecrübe de bu noktada sanatların oluşmasını sağlayan şeydir.⁷³ Daha sonraki kısımda Aristoteles felsefi bilgeliği ise bilimsel bilgi ve ilk ilkelerin bilgisine sahip olma durumu ile tanımlarken, ilk ilkelerin edinimini sağlayan şeyin tecrübe olduğunu söyler. Ancak buradaki tecrübe, Türkçede sözlük anlamındaki kullanımına oldukça benzerdir. Tıpkı gençlerin yaşlılara göre daha doğru karar verme noktasından daha çok hataya düşmelerinin sebebi olarak tecrübesiz olmaların ifade edilmesi gibi. Aristoteles, tecrübeyi İbn Sînâ'nın kullanımından bu bağlamda farklı bir yerde tutmaktadır. Ancak çokça tecrübe etme ile daha doğru olana ulaşmak fikri ile çokça veya daima olan hakkında zorunlu yargı türetmenin ilişkisi de burada açıktır.

Fârâbî ise zorunlu kesinliğin kıyasa başvurmaksızın iki yöntemle elde edilebildiğini söyler. İlki tabiatı gereği hasıl olan ilkelerken, ikincisi tecrübe ile elde edilendir.⁷⁴ Fârâbî burada ilk kısmın insanda hep var olduğunu, ikinci kısmın ise tikeller nezdindeki araştırma veya tecrübe sonucu ortaya çıktığını söylemektedir.⁷⁵ Bu ayırmadan anlaşılan şey, tikel örneklerle karşılaşmaya gereksinim duymaksızın var olanlar ve tikel tecrübeyle birlikte ortaya çıkan ilkeler şeklindedir. İnsanın herhangi bir deneyimi, o tümelin bir ferdine yüklem olan bir özelliği fark etmesi anlamına gelmektedir. Bu farkındalık daha sonra tek tek tüm tikeller için sürmektedir.⁷⁶ Ancak bu anlatıda ilk akla gelen fikir bunun tümevarımın ta kendisi olduğudur. Nitekim Fârâbî de tümevarım ile tecrübenin aynı şey olmadığını söylememektedir. Ancak daha garip olan durum, birilerinin tümevarım ve tecrübenin aynı şey olduğunu

⁷² Bir şeyin o olması ve başka bir olmaması, yakînlilik ifade eder. Ancak o olması ve başka bir şey olma imkanına sahip olması ise yakini olmamak anlamına gelir.

⁷³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp (United Kingdom: Cambridge University Press, 2004), 103-18.

⁷⁴ Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, 4. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 5.

⁷⁵ حاصل بالطبع و حاصل بتجربة

⁷⁶ Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, 5.

söylediğini aktarmasıdır.⁷⁷ Buradan anlaşıldığı kadarıyla burada bahsedilen şey Aristoteles'in ilk ilkeleri edinmesini sağlayan deneyim fikri ile kıyaslara ilke olan tümevarımın aynı işlevi görmesi ile alakalıdır.⁷⁸ Bu noktadaki kavramsal sorunu aşmak için Fârâbî'nin tecrübeden anladığı şeyin eksik veya tam tümevarımdan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles için tecrübe, pratik bilgeliği sağlayan ve tikeller nezdinde geçerli olan bir şeyken, Fârâbî için özellikle *Burhan*'da yakînî, tam tasdik, zarurî ve kıyassız-bizzât elde edilen tümel bir öncül olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁹ Tecrübenin kökeni hakkındaki açıklamalar nihayete erdirildikten sonra artık tecrübenin ne olduğu ele alınmalıdır.

Tecrübe, aklın bir önermeyi meydana getirirken aracı olarak kullandığı şeydir. Tıpkı aklın duyuyu kullanması gibidir. Bu yüzden de his ile gelenlere mahsusât, tecrübe ile gelenlere ise mücerrebât adı verilmiştir.⁸⁰ Ancak tecrübe, duyu gibi kendisine ait bir vasıtaya sahip değildir. Bu yüzden de duyunun verdiği bilgi ile sıkı bir ilişki içerisindedir. İleride de açıklanacağı üzere duysal bilginin tekrar ediyor olmasında tecrübe devreye giren bir ilke olarak, burhanda kullanılmaktadır.

İbn Sînâ *Burhan*'da tecrübeyi tanımlamak için “Sakamonya safrayı ishal eder” şeklinde bir örnek kullanılmaktadır.⁸¹ Bu örnek sıkça kullanılacağı için kısaca bir bilgi vermek okuyucu için kolaylaştırıcı olacaktır. Sakamonya bingöz otu ya da mahmude denilen bir bitkidir.⁸² Bu bitki ahlât-ı erbaa denilen insan bedeninde yer alan dört sıvıdan biri olan sarı safranın ishaline sebep olmaktadır. İshal edicilikten kasıt salınımı/boşaltımı kolaylaştırmak ya da söktürmek anlamındadır. Yine İbn Sînâ'nın tecrübe bahsinde sıkça kullandığı örnekler şunlardır: Sakamonya safrayı ishal eder, odunla vurmak acıtır, zümrüt yılanı kör eder.⁸³

⁷⁷ Farabi, 5.

⁷⁸ Bu konu tezin sınırları dışındadır. Ancak genel olarak Aristoteles'in tümevarım anlayışının bugünkü anlamda anlaşılan tümevarımdan farklı olduğudur. Modern okumalarda tümevarım dolaysız idrak anlamında kullanılmaktadır.

⁷⁹ Farabi, *Kitabu'l-Burhan*, 5-6.

⁸⁰ Fahreddin el-İsferayani en-Nisaburi, *Şerhu Kitabu'n-Necat li İbn Sînâ* (Tahran: Encumen Âsar Mufahiru Ferhanga, 1993), 322.

⁸¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 42.

⁸² İbrahim Halil Üçer, “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 01 Ağustos 2019, 21, <https://doi.org/10.20519/divan.614128>.

⁸³ Strobino, *Avicenna's Theory of Science*, 47.

Bu örneklerdeki yargısal bilginin elde edilmesini sağlayan ilkeye tecrübe denilmektedir. Tecrübe, sakamonyanın safrayı çok defa ishal etmesi yani bu durumun bir süreklilik arz etmesi ile işlev görmektedir.⁸⁴ Bu noktada tekrar eden şey algıya konu olan bir durumdur. Algıya konu olan bir durumun çokça tekrar etmesinden ötürü zihin onun hakkında bir hüküm vermeye meyleder. Bu hüküm yukarıdaki ilk örnekte uygulandığında safrayı ishal etme özelliğinin sakamonyanın araz-ı lâzımı olmasıdır.⁸⁵ Bu tanımlamada açıklanması gereken bazı noktalar vardır.

Bunlardan ilki daima (دائما) veya çokça (أكثر) olma meselesidir. Daima veya çokça lafzının kullanımı hususuna dikkat edilmelidir. Daima ifadesi çokça ifadesinden bir olasılık bağlamında ayrışmamaktadır. Çokça ifadesinin ne anlam ifade ettiği hususunda Jon McGinnis'in tespit ettiği iki teoriyi açıklamak, olası yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için elzemdir. İlk ihtimal çokça ifadesinin Galenci gelenekten kalma bir miras olarak kullanıldığı ve literal manadan anlaşılan şeyi kastetmediğidir. İkinci ihtimal ise nadir istisnaların var olabilme ihtimaline binaen kullanılmasıdır. Bu nadir istisnalar ise aslında doğrudan nedensellik bağının iptal edilmesi anlamında değil, bir tabiatın etkisinin pasifliği veya etkinin bir engelle karşılaşması sonucu etkinliğini bilfiil hale getirememesi gibi durumları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁶ Nitekim İbn Sînâ yine Fizik eserinin on üçüncü bölümünde rastlantısallık-talih meselesini incelerken çoğunlukla olan ve sürekli olanın ayırımına net bir şekilde yer vermektedir. Sürekli/daimî olanın herhangi bir koşulda dahi engelle karşılaşmasının imkânsız olduğunu, ancak çoğunlukla olanın doğası bir fiile meylettğinde bir engelle karşılaştığında fiilinin etkisinin ortaya çıkmayabileceğini söyler.⁸⁷

Bu kısa açıklamadan sonra önemli vurgulardan biri olan araz-ı lâzımın incelenmesine geçilmelidir. Araz-ı lâzım ifadesi bir niteliğin mahiyetinden ayrılmasının mümkün olmadığı özellikler için kullanılmaktadır.⁸⁸ Bu noktadan ishal etme gücünün sakamonya için hâssa mı yoksa genel araz mı olduğuna bakılmalıdır. Bu sayede

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necat* (Beyrut: Menşuratü Dar'ül-Afaki'l-Cedide, 1982), 98.

⁸⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 42.

⁸⁶ Jon McGinnis, "Orta Çağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler", çev. Fatma Karaismail, *Felsefe Arkivi*, sy 45 (II 2016): 174-75.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 77.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, 3. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 77.

tecrübenin bilmeyi sağladığı özelliğin dayanağını tespit daha kolay olacaktır. Hâssa tek bir tümele ait özellikken, genel araz birden çok tümele ait özellik anlamına gelmektedir.⁸⁹ Bu sorunun cevabı tecrübenin mahiyeti için oldukça önemlidir. Tecrübe bağlamında ifade edilen tabiatı gereği kaydı araz-ı lâzımın hâssaya işaret edebileceğini göstermektedir. Sakamonyanın tabiatından kaynaklanan bir şey bu tabiata sahip her bir fert için geçerli olacaktır. Ancak bu noktada tecrübeyi sebebin bilgisi noktasında farklı kılan bir durum söz konusu olduğu için özellik doğrudan hâssa ile açıklanamamaktadır. Bu noktada araz-ı lâzım ya mahiyetin ya varlığın lâzımlarından ya da doğrudan türsel suretin ta kendisinden kaynaklanan anlamına gelmektedir.⁹⁰

Algıya konu olan bu durumun çokça tekrar etmesinden bir tümel yargıya geçiş ilk bakışta hatalı bir sıçrama gibi görünmektedir. Ancak tecrübe yalnızca daima ya da çokça tekrara dayalı olmak üzerinden tümel bir yargı vermemektedir. Daima ya da çokça tekrarlarla birlikte bir gizli kıyasın birlikteliği ile tecrübe tümel bir yargı verme imkanını sağlamaktadır.

Gizli kıyasın ne olduğunu ifade etmeden önce İbn Sînâ'nın yöntem olarak tecrübeden anladığı şey bir şeyin doğasından kaynaklanan ancak açıklaması yapılamayan şeylerin (istisnai özelliklerin) tecrübe ile bilinmesi yaklaşımından farklıdır. İbn Sînâ da tecrübenin kıyas ile elde edilemeyeceğini bu yüzden de kıyasın ilkelerinden biri olduğunu ifade etmekle birlikte, ileride açıklanacak olan gizli kıyasın hem tecrübenin mahiyetini belirleme hem de tümevarımdan ayrışma noktasında önemli bir yeri olduğunu belirtmektedir. Yani tecrübe yalnızca istisnai özelliklerin elde edilmesi bağlamında kullanılan bir yöntem değil, aynı zamanda tüm özellikler için geçerli olacak şekilde gizli kıyas ile kurgulanan bir yöntemdir.

Bu gizli kıyas ise “tesadüfî olan şey daima ya da çokça tekrar edemez” önermesine dayanmaktadır.⁹¹ Bu noktada farkına vardığımız şey İbn Sînâ'nın alemin işleyişini sebep-sebepli ilişkisi ağıyla ifade etmesidir. Mantıksal bir kıyas kurmamız gerekirse İbn Sînâ'nın nedensellik-alem ilişkisinde:

⁸⁹ İbn Sînâ, *El-İşarat ve't-tenbihat*, 48.

⁹⁰ el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhâni's-Şifâ*, 473-74.

⁹¹ el-Mısri, 145.

- Bir şey ya tesadüfidir ya da bir sebebe dayanır.
- Bir şey tesadüfî ise o şeyin çokça ya da daima tekrar etmesi mümkün değildir.
- Çünkü çokça ya da daima olan durumda olayın çokça ya da daima olmasına sebep olan şey o olay nezdinde bir sebebin tekrar etmesidir.

Yani bir insanın dış dünya hakkında yapmış olduğu gözlem o kişinin kendisinden bağımsız bir nedensellik ağıyla ilişki içerisinde. Bu yüzden de kişinin gözleminin çokça veya daima olması bir nedenin zorunlu bir şekilde nedenlisiyle kurduğu ilişki üzerinden ortaya çıkmaktadır.

Gizli kıyasın bu noktada tecrübeye kazandırmış olduğu zorunluluk ile bir başka soru gündeme gelmektedir. Her ne kadar bir olayın çokça veya daima tekrara konu olmasının gerekçesi olarak sebebin oradaki varlığı gösterilse bile sebebin ne olduğu bilinmeden nasıl olur da sakamonyanın safrayı ishal ettiği bir zorunluluk-tümellik ilişkisi bağlamında iddia edilebilir? İbn Sînâ bu noktada sebebi bilmenin bir şart olmadığını ifade eder.⁹² Tesadüfî olma durumunu gizli kıyasla değilledikten sonra İbn Sînâ bu ishal edicilik gücünün neye ait olduğunu veya olabileceğini inceler. İbn Sînâ öncelikle tabiatların özgür iradesinin olmadığını yani ishal etme durumunun sakamonya için bir seçenek olamayacağını söyler.⁹³ Bu bakımdan sakamonyadan çıkan bu ishal edicilik gücü bir zorunluluk ile açığa çıkmaktadır. Bir sonraki adımda bu ishal edicilik gücünün sakamonyaya cisim olması bakımından mı yoksa sakamonya olması bakımından mı iliştiği incelenmek istenmektedir. Burada basit bir gözlem ve çıkarım ile cisim olan her şeyin ishal edicilik gücüne sahip olmadığını görebilmekteyiz. O halde ishal edicilik gücü sakamonyanın sakamonya olması bakımından yani tabiatından kaynaklı bir etki olacaktır. İbn Sînâ bu noktada ishal etme gücünün ya sakamonyada bulunan yakın bir güç ile ya ondaki bir özellik ile ya da kendisine bitişen bir nispet ile ortaya çıkıyor olduğunu ifade eder.⁹⁴ Yakın güç, türsel surete; özellik, mahiyetin lâzımından olan zatî bir araza; kendisinde bulunan nispet ise vücudun lâzımlarından olan zatî bir araza tekabül etmektedir.⁹⁵ Bu

⁹² İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 42.

⁹³ İbn Sînâ, 42.

⁹⁴ İbn Sînâ, 42.

⁹⁵ el-Misri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhânî's-Şifâ*, 473-74.

durumda ishal edicilik gücü ya sakamonyanın tabiatından (türsel suretinden) ya da tabiatının bir gereğinden (mahiyete ya da vücuda ait) ortaya çıkan bir güç olacaktır. Bu durumda da nedensel bir zorunluluğun söz konusu olduğuna dair bilgi ortaya çıkacak ve sakamonyanın safrayı ishal ettiği bu bağlamda zorunlu olarak söylenecektir.

İbn Sînâ yine bu noktada tecrübî bilgimiz bağlamında sakamonya ve safra arasındaki ilişki için birkaç şart koşturmaktadır. Birincisi sakamonyanın ishal edicilik gücünün etkin olmadığı durumlar bu örnek bağlamında tecrübî bilginin dışında kalmaktadır. Bununla birlikte sakamonyanın etkisi olmasına rağmen safranın bu etkiye açık olması yani etki-edilgi bağlamının işler olması gerektiğidir. Yani sakamonya safrayı sakamonyanın ishal edici özelliğinin bulunması ve safranın da bu etkiden etkilenme durumunda olması şartları ile ishal etmektedir. Tecrübî bilgi de ancak bu şartların sağlandığı bir ortamda söz konusu olabilecektir. Etki-edilgi meselesi bağlamında mahiyetten ayrılabilen özellik olmasının mümkün olduğuna işaret edilmektedir. Bir küllinin hâssa ve genel arazlarının bir kısmı asla mahiyetten ayrılamazken; bir kısmı ise ayrılabilir. Ayrılışın sebebi tabiatların ihtiyarı olmadığı için bir etki-edilgi ağı içerisinde zorunluluk ile açıklanmaktadır.

Sakamonyanın safrayı ishal etmesindeki sebep “ishal edicilik gücü” olarak zikredilmektedir. Bu sebep sakamonyanın tabiatından kaynaklanmaktadır. Tabiatından kaynaklandığı için de bir engelle karşılaşmadığı sürece bu etkisini meydana getirmeye devam edecektir. İbn Sînâ kıyas formunda ishal edicilik gücünün orta terim olarak “Sakamonya safrayı ishal eder” şeklindeki neticenin bir sebep ile vaki olduğunu ifade eder.⁹⁶ Ancak “ishal edicilik gücü” bir sebep olarak kullanılmakla birlikte sakamonyanın neden safrayı ishal ettiğini açıklama gücüne sahip değildir. Yalnızca fiziksel alemde çokça ya da daimî bir şekilde tekrar etmesinden ötürü bir yüklemleme yapmamızı sağlayan bir sebeptir.

Tecrübenin doğru işlemesi için gereken bir diğer şart da önermedeki konunun sınırlarının doğru çizilmesidir. Bu sınırın çizilmesi de doğal olarak yüklem yapılan şey ile yüklem arasındaki ilişkinin tam olarak eş olmasıdır. Tecrübe, tecrübe edilenden daha genel ya da daha özel bir şeyin kullanılması durumunda hatalı bir

⁹⁶ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 42.

sonuç verecektir.⁹⁷ Tecrübenin konusunun doğru bir şekilde sınırlandırılması da arazî olan ile zatî olanın ayrıştırılmasına dayandığı için bu konu bağlamında ele alınmalıdır.

İbn Sînâ, tecrübenin oluşumu esnasında tecrübe eden için kesin olması bakımından üç şart zikreder. Nitekim ne tecrübe ne kıyas ne de bir başka yöntem, kendisinin kullanımı noktasında yapılan hatadan ötürü problemlili veya hatalı olarak görülemez. Bu sebepten ötürü de tecrübenin kullanım kılavuzunda uyulması gereken birtakım şartlar ve ön bilgiler mevcuttur. Öncelikle tecrübeye konu olan şeyin veya durumun zatî bir şey olması gerekmektedir. Arazî mi yoksa zatî mi olup olmadığını bilmemiz için de o şeyin niteliklerinin bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte bu niteliğin varlığının daima veya çoğunlukla olması gerekmektedir. Son olarak da bu niteliğin de o şeyin olmadığı durumda var olmadığı bilgisine ihtiyaç vardır.⁹⁸ Sakamonya örneği için bu şartları uygulamak meseleyi daha açık hale getirecektir. Sakamonyanın safrayı ishal ettiğini tecrübe eden bir insan için bu tecrübenin tekrar etmesiyle birlikte insan aklı bir kesinliğe meyletmektedir. İshal edicilik herhangi bir nesneye atıf olmaksızın arazî bir özellik olamamaktadır. Bununla birlikte sakamonyayı sakamonya yapan şey her ne ise bu ishal edicilik özelliğinin ta kendisi olup olmadığına dair de kesin bir bilgi söz konusu değildir. Ancak yine de bu özelliğin sakamonyanın tabiatından kaynaklandığı için bizatihi bir özellik olduğu bilinebilmektedir. Daha açık olması için şu şekilde ifade edilebilir: Ateşi ateş yapan şey yakıcılıkken, sakamonyayı sakamonya yapan şey ishal edicilik gücüdür demek araz-ı lâzımın açılımında yer alan türsel suret seçeneğini ifade etmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere sebebin neden sebep olduğu bilgisinin elde olmaması ile bu ifade çelişmektedir. Nihai olarak ishal edicilik gücünün sakamonyanın tabiatından kaynaklanan zatî bir özelliği olduğuna ulaşılmaktadır. Bir sonraki adımda sakamonyanın niteliklerini bilmemiz gerekmektedir.

Burada varsayılan nitelik bilgisinin sağladığı şey bir şeyin varken, onun bir niteliğin sürekli var olması ve o şey yokken de niteliğin yok olmasıdır. Buradaki nitelik bilgisinin bulunabileceği muhtemel üç durum söz konusudur. (I) Bu niteliğin ortaya çıkmasının sebebi daha genel bir nitelik olabilir. (II) Bu nitelik ile niteliğe sebep olan

⁹⁷ İbn Sînâ, 43.

⁹⁸ İbn Sînâ, 44.

şeyin eşit olmasıdır. (III) Son olarak da niteliğin ortaya çıkmasına sebep olan şeyin nitelikten daha özel veya şeyin tabiatından daha özel bir şey olmasıdır. ⁹⁹ McGinnis bu üç ihtimalin tecrübe için yanıltıcı olabileceğini ifade eder.¹⁰⁰

Bu üç ihtimali, üç örnek ile ele alarak İbn Sînâ'nın anlatmak istediği yanıltıcı durumlara açıklık getirilmelidir. Birince senaryo için örneğimiz “bütün insanlar akıllı olduğundan dolayı ölürler”, ikinci senaryo için “böbreğe sahip olmak, sıcakkanlı olmanın sebebidir” ve son senaryo için de “zencilerden zenci insanlar doğduğu için bütün insanların zenci olmasının gerekmesidir”.¹⁰¹

Birinci senaryo:

Bütün insanlar ölümlüdür/bozulabilir (Gözlem verisi)

Bütün canlılar maddi bileşiklerden oluşur (I)

Bütün maddi bileşikler, bozulabilir. (II)

Bütün canlılar bozulabilir/ölebilir (I ve II'nin sonucu)

İnsanlar da bozulabilir/ölebilir o halde insanlar zatlari gereği akıllı canlılardır.

Sonuç: İnsanlar zatlari gereği akıllı oldukları için ölürler.

Tür, cins ve faslın terkididir. Ölümlü olmak niteliği bir türün cinsine nispetle yüklem olmasına rağmen, bu özelliğin türün faslıyla birlikte yüklem olarak kullanılması sonucu hatalı bir sonuca ulaşılmıştır. İnsanlar canlı oldukları için ölümlüdürler. Ancak cins ve faslın beraber bir şekilde türe içkin olmasından ötürü cinse ait olan özellik fasla yüklenmiştir. İbn Sînâ da bu yüzden daha genele ait bir özelliğin daha özel bir gruba hasredilmesinin muhtemel hata yollarından birisi olduğunu ifade etmiştir.

İkinci senaryo:

Kalbe sahip olan herkes böbreğe de sahiptir (Eş zamanlılık)

Kalbe sahip olan bütün canlılar sıcak kanlıdır

⁹⁹ İbn Sînâ, 44.

¹⁰⁰ McGinnis, “Orta Çağ İslam’ında Bilimsel Metodolojiler”, 180-81.

¹⁰¹ McGinnis, 180-81.

Bütün böbrek sahibi canlılar da sıcak kanlıdır.

Kalbe ve böbreğe sahip olmak bir tür için eş zamanlı olmasına rağmen bunlardan birisinden kaynaklanan özelliğin, diğerine döndürülmesiyle yapılan bir hatadır. Aslına kalbin sebep olduğu sıcak kanlılık, böbrekten kaynaklanan bir özellik olarak ifade edilmiş ve hata yapılmıştır.

Üçüncü senaryo:

Tüm siyahi insanlardan doğan bebekler siyahi olur.

Tüm Sudanlı insanlar siyahidir.

O halde tüm insanlar siyahidir.

Üçüncü ve son senaryo ise İbn Sînâ'nın da *Burhan*'da kullandığı Sudanlılar ve zencilik-insanlık ilişkisi örneğidir. Burada da tecrübenin kullanımı noktasında bir hata yapılmıştır. Çünkü bu örnek mutlak tümellik sınırını aşar ve bir şey hakkında daha özel bir tümellik verir.¹⁰² İbn Sînâ'nın burada kastettiği şeyi sakamonya bağlamında düşünersek Hindistan'da yetişen sakamonyanın özelliğinin tüm sakamonya familyasına hasredilmesi hatası şeklinde ifade edilebilir.¹⁰³ Yani Hindistan'da yetişen sakamonyanın ishal edicilik gücüne sahip olmasının sebebi sakamonya olmasından dolayı değil, tabiatına ait daha özel bir nitelikten dolayıdır. Tecrübe edilen ile tecrübenin aynı kapsayıcılıkta olmamasından ötürü hatalı bir sonuca varılmaktadır.

Bu kısmın anlaşılması için İbn Sînâ'nın yaptığı bir ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. “Şöyle olan bir şey, şöyle olan bir durumu doğurur” ve “O nitelikle nitelenen her şey o durumu yapar” ifadelerinin farklılığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Bu fark zatı gereği her ne ise o olmasından dolayı meydana gelen bir özelliğin tüm ortak mahiyetler için geçerli olmasını ifade etmektedir. Ancak bir nitelik ile nitelenme başka türler ve fertler için zorunlu olarak etki göstermez. Örneğin İran'da yetişen bir sakamonya, bizim bildiğimiz sakamonyadan farklı olarak ishal edicilik özelliğini/niteliğini göstermeyebilir. İbn Sînâ da bu kısma “farklı bir mizaç veya

¹⁰² Bu örnek “Tecrübenin Yakınlığı ve Tümelliği” bölümünde ele alınmıştır.

¹⁰³ el-Mısri, *Düstûru'l-hukema fî şerhi Burhânî's-Şifâ*, 507-8.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 44.

özellik” kaydı ile açıklık getirmektedir.¹⁰⁵ İran’da yetişen sakamonyanın ishal etmemesinin ise iki farklı durum ile söz konusu olduğu belirtilmektedir. İshal edicilik bu farklı mizaç veya özelliğe var değildir. Ya da var olmasına rağmen bilfiil hale gelmesine engel olan bir başka mizaç ya da özellik söz konusudur.¹⁰⁶

Bu üç senaryo için farklı bir bakış açısı söz konusudur. Mısri bu üç seçeneğin birer muhtemel hata senaryosu olduğunu ifade etmemektedir. Aksine bu üç seçeneğin nitelik ve niteliğin kaynaklanabileceği şeylerin taksimi olduğunu söyler. Bu yüzden de tecrübe bağlamında bir niteliğin zati sebebinin daha genel, eşit, ya da daha dar olup olmadığının bilgisine sahip olmadığını/olmadığımızı ifade eder.¹⁰⁷

*Çoğunlukla tecrübe nedeniyle bize kesinlik ilişir ve dolayısıyla kesinliği gerçekleştiren şeyin gerçekleştirme yönü talep edilir. Bu, orada bılaraz bir şeyin alındığından emin olduğumuzda böyledir. **Bu da şeyin niteliklerinin bizim tarafımızdan biliniyor olması, sonra onun varlığıyla daima veya çoğunlukla bir şeyin var olması ve o var olmadığında o şeyin de varolmamasıdır.***¹⁰⁸

Mısri “şeyin niteliklerinin bizim tarafımızdan bilinmemesinden” ötürü, hangi sebebin bu etkiyi meydana çıkardığını bilmediğini/bilinemeyeceğini ifade eder. ¹⁰⁹ Bu iki farklı okumanın sebebi tecrübe için yanıltıcı olan üçüncü seçeneğin yanıltıcı olmasının diğer iki duruma da McGinnis tarafından atfedilmesidir. Bunun sebebi ise tecrübenin özellik bazında bilgi vermeyi hedefliyor olmasının dikkatten kaçmasıdır. Nitekim daha genel niteliğin sebep olarak sunulduğu ilk senaryoda, sakamonya-bitki ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yapıldığında, ishal edicilik gücünün sakamonyanın bitki olmasından kaynaklı olduğunu söylemek gerekir. Halbuki İbn Sînâ bunun yanıltıcı olmaktan öte, sağduyu bağlamında açık olduğunu ifade etmişti.¹¹⁰

Bu konu ile alakalı olarak şunu belirtmek gerekir ki, tecrübenin hakkında hüküm verdiği alan, bir zata-tabiiata-mahiyete ait özelliktir. Bu yüzden zatiler hakkında yargı

¹⁰⁵ İbn Sînâ, 44.

¹⁰⁶ el-Mısri, *Düstüru’l-hukema fî şerhi Burhânî’ş-Şifâ*, 515.

¹⁰⁷ el-Mısri, 507.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 44.

¹⁰⁹ el-Mısri, *Düstüru’l-hukema fî şerhi Burhânî’ş-Şifâ*, 508.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 42.

verici olduğunu bilmek gerekir. Bu sebepten ötürü de zatî olan ile arazî olanın ayrıştırılması tecrübenin doğru kullanımı için bir şart olarak ileri sürülmektedir.

1.2.1. Tecrübenin Dayanağı: Müşahede

Tecrübenin işleyişi ve işleyişindeki şartlar ve dikkat edilmesi gereken hususların ifadesinden sonra ele alınması gereken önemli bir konuda tecrübenin müşahade ile olan ilişkisidir. Müşahade ya da mahsusât zorunlu bilgilerin altı ilkesinden biri olma vasfına sahiptir. İbn Sînâ *el-İşarat ve't-tenbihat*'ta tecrübeyi tanımlarken, tekrar eden müşahedelerden kaynaklı olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹ Tecrübî bilgimizin verileri dış dünyadaki duyusal deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de tecrübenin kendisinin yakînîlik iddiası değerlendirildiğinde, verisi olan duyusal bilgilerin de bu noktada yakîni olması gerektiği fark edilecektir. Bu noktada İbn Sînâ'nın anlayışı müşahadeler ve gizli kıyasın birlikteliği, tecrübî bilgiyi vermektedir, şeklindedir. Müşahadeler bu sistemde kendi başına zorunludur ancak zorunlulukları tikel bilgiler kapsamındadır. Tekrar eden bu müşahadelerin tümel bilgi olma vasfına geçişini sağlayan şey tecrübedir. Bu kıyas tekrar eden bu olgusal, dışsal verinin çokça veya daima tekrar etmesi ile insan zihninde güçlü bir inanç oluşturmaktadır. Bu sayede de tecrübe tümel ve yakîni bir bilgi türü haline gelmektedir.

Müşahade vasıtası ile gelen bilginin insan nefsi ile olan ilişkisi bu işleyişin açıklanmasında önemli bir yere sahiptir. Tekrar eden ve müşahadeden gelen bilgi, öncelikle nefste bir yerde bulunmalıdır ki, bu bilgiyle tekrar karşılaşıldığı zaman; ilk bilgi ile aynı olduğunun farkına varılabilsin. Bu noktada müşahadelerin tekrarı ancak zihinde bir anımsatma oluşturmaları ile söz konusudur.¹¹² İbn Sînâ'nın beş iç ve beş dış duyu ile nefsin bilgi edinmesini açıklayan nefs/psikoloji teorisi bu anlamda sistem içinde oldukça tutarlı bir açıklamaya sahiptir. Müşahade ile gelen bilginin imkanında beş dış duyu yatmaktadır. Bu beş dış duyudan gelen bilgiler hiss-i müşterekte adeta birleşmektedir. Bu birleşme fikri sayesinde tikel bir yargı hakkında hüküm

¹¹¹ İbn Sînâ, *El-İşarat ve't-tenbihat*, 188.

¹¹² İbn Sînâ, *en-Necat*, 60.

verilebilmektedir.¹¹³ Bu sayede insan nefsi ile dış dünya arasındaki ilişki sağlanmış olmaktadır. Beş iç duyudan hafıza ise bu noktada bilgilerin deposu olma işlevini görmektedir. Bu işlevin önemi anımsamanın oluşmasını sağlamaktır. Tecrübî bilgiler de öncelikle müşahedeye dayanmaktadır. Ancak tecrübenin ayırt edici özelliği tikel bilginin çokça veya daima tekrar etmesi değildir. Bu noktadan bilginin tekrar etmesini sağlayan ve bu sağlamış olduğu olanak ile tecrübenin imkanını ortaya koyan bir psikolojik yapı söz konusudur.

Tecrübenin tekrar etmesinden ötürü zihnin onun hakkında güçlü bir inanç ile zorunlu olmasını takdir etmesinin sebebi de insan nefsinin ve psikolojisinin bu şekilde bir açıklama ile ifade edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Müşahede ile elde edilen bir şey hakkındaki bilgiler dış dünyanın tam olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Yani insan nefsi öyle bir sisteme sahiptir ki algısal olanları bu sistemi sayesinde özümsemektedir. Bu özümseme neticesinde de bilgiler depo işlevi gören iç duyularda korunmaktadır. Ancak burada algıyanın algıladığı şey ile algılananın bir ve aynı olduğu fikri örtülü bir şekilde yatmaktadır. Bu sayede bu durumun tekrar etmesi özdeş olarak kabul edilmektedir. Bu noktada ortamın ve çevresel şartların yadsındığının düşünülmesi ciddi bir hata olacaktır. Burada kastedilen şey özü itibarı ile değerlendirilen müşahedeye dayalı bilginin kendisi ve tekrar etmesinden ötürü insan nefsinde oluşan tecrübî bilgiye zorunlu ve tümel olmaklığın atfedilmesidir.

Akıllardaki bir soru işaretini ortadan kaldırmak için duyuşal verilerin tekrar etmesinin sebebine kısaca değinmek gerekmektedir. Bu mesele tecrübenin de merkezinde yatan ve uzun bir süre boyunca kabul görmüş tabiat/doğa fikridir.¹¹⁴ Her bir nesne bir tabiatı sahiptir. Bu tabiat o nesnenin ne olduğunu ve hangi özelliklere sahip olduğunu açıklayan kuşatıcı bir kavramdır. Dış dünyada gözlemlediğimiz her bir durum bu tabiat fikri ile açıklığa kavuşmaktadır. Sakamonyaya ait olan ishal edicilik gücünün sakamonyanın tabiatından kaynaklanması şeklinde ifade edilen açıklamalarda olduğu gibi özellikler nezdinde yapılan bütün açıklamalar tabiat fikrine dönmektedir. Sonuç olarak tecrübenin oluşması, müşahedeye dayalı bilgilerin oluşmasına dayalıdır. Bu duyuşal bilgiler ise insanın eşyanın sabit olan tabiatının

¹¹³ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 4. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 88.

¹¹⁴ Tezin ikinci bölümünde tecrübe ve tabiat ilişkisi detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

özelliklerini duyuşal olarak tecrübe etmesi, nefsin işleyişı sayesinde kendine bir bilgi olarak sunması, bu bilginin yine nefsin işleyişı sayesinde zihinde tutulmasıyla ve son olarak tekrarın fark edilmesi ile tecrübî bilgilerin elde edilmesini sağlamaktadır.

1.2.2. Tecrübenin Yakîniliğı ve Tûmelliğı

İbn Sînâ, tecrübenin yakîni olduğunu açık bir şekilde ifade eder. Nitekim tezin ilk kısmında ilkeler üç kısma ayrılmıştır. Bu üç kısımdan bir tanesi de yakînî olanlar olarak ifade edilmiştir. Yakîni olmasının sebebi daha önce de ifade edildiğı gibi çokça veya daima tekrar eden durumda tekrarın sürekliliğini sağlayan sebebin var olmasıdır. Bu sebep zorunlu olarak sebeplisinde bir etki oluşturmaktadır. Aksi halde bu durum ancak tesadüf eseri vaki olacaktır. O halde tecrübî bilgilerimiz zorunlu olmalıdır.

Tecrübenin yakîniliğı ve tûmelliğini açıklamak için İbn Sînâ bir örnek kullanmaktadır. Sudan'dan başka bir ülkenin olmadığı farz edildiğı zaman insan hakkındaki duyuşal verilerin tekrarında insanların siyahi olduğu gözlemlenecektir. Bu durumda da tüm insanların siyahi olduğuna dair bir yargıya varılacaktır.¹¹⁵ Buradaki soru tekrar tekrar gözlemlediğimiz durum olan insanların siyahi olmasından tüm insanların siyahi olduğuna dair bir yargıya ulaşmanın yakînîlik vasfına nasıl sahip olduğudur. Nitekim bu noktaya kadarki tecrübe anlatısına baktığımız zaman bu örneğin de tecrübî olduğunu, zorunluluk ve tûmellikle kayıtlanması gerektiğı düşünülebilir. Eğer bu tekrarlanmadan kaynaklı tecrübenin vasıflarına sahip bir yargıya ulaşmanın mümkün olmadığı söylenirse, tecrübenin de zorunlu ve tûmel olduğunu söylemek imkânsız olacaktır.

İbn Sînâ burada tecrübenin yalnızca tekrardan kaynaklı olmadığını, aksine bu tekrarlarla birlikte bir kıyasın yer aldığını söyler. Bununla birlikte tecrübenin mutlak bir tûmellik değil, mukayyet/şartlı bir tûmellik verdiğini de ekler.¹¹⁶ Bu noktada iki şeyi açıklamak gerekmektedir. İlki tecrübenin tekrara dayalı olmağına eşlik eden kıyas, ikincisi ise tecrübeyi tûmel yapan şarttır.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 43.

¹¹⁶ İbn Sînâ, 43.

Tecrübeye eşlik eden kıyas şu şekilde formüle edilebilir¹¹⁷:

- Her ne zamanki bir etki, daima ya da çokça söz konusu oluyorsa, bu etki zâti bir illetten meydana gelmiştir.
- Bazı şeylerden daima ya da çokça bir etki meydana gelmektedir.
- O halde bazı şeylerden meydana gelen bu etki zâti bir illetten kaynaklanmaktadır.

Bu tecrübeye eşlik eden genel kıyastır. Bunu sakamonyaya uyguladığımız zaman şu sonuca varıyoruz: Sakamonya daima safrayı ishal ettiğine göre bu durumun sebebi zâti bir illet olmalıdır. Aksi halde çokça ya da daima bu etkiyi gösteremezdi. Bu sebep zatından kaynaklı olduğuna göre sakamonya, safrayı ishal eder önermesi tümel ve zorunlu olacak şekilde kurulabilmektedir. Bu noktada önerme mutlak tümel olarak da görülebilir. Nitekim tümelliğine kaydın düşülmesini sağlayan şey ikinci konu olan şartın eklenmesidir.

Tecrübeyi şartlı tümel kılan şey “duyunun tekrar tekrar algıladığı bu şeyin doğası, herhangi bir engel olmadığı sürece duyunun tekrar tekrar algıladığı tarafta sürekli bir durumu gerektirmesidir”¹¹⁸ Bu şart, nesnelerin doğalarından kaynaklanan etkilerin birtakım başka etkilerle engellenebildiğini söylemektedir. Yani sakamonyadan kaynaklanan ishal etme etkisi başka bir şey tarafından bastırılmaya, engellenmeye açıktır.

Yukarıdaki kıyas tecrübeyi tümel kılarken, nesnelerin doğalarından kaynaklanan etkilerin başka etkilere açık olmasından ötürü tecrübe şartlı tümel/mukayyet tümel olarak belirlenmiştir.

Aslında tecrübeyi tümel ve zorunlu kılan bu iki şart da başka bir meseleye dayanmaktadır. Bu mesele de sebep meselesidir. İbn Sînâ'nın bu noktadaki temel yaklaşımı alemin bir nizama ve düzene sahip olduğunu iddia etmesidir. Nitekim İbn Sînâ'nın açıklaması da bu ön kabule dayanmaktadır. Açıklama şu şekilde bir argüman ağıyla yapılır.

- Sebebe muhtaç olan bir şey var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar.

¹¹⁷ el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhâni's-Şifâ*, 467.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 43.

- Sebebe muhtaç olan bu şey, meydana geliyorsa; meydana gelmesine sebep olan şey, sebebe muhtaç olan şeyin var olmasının sebebidir.
- Her ne zaman bu sebep vâki olursa, sebebe muhtaç olan bu şey de meydana gelir.
- O halde bir durumun çokça ya da daima tekrar etmesinde, tekrar eden şey bu sebebin kendisidir.
- Bu sebep ya sebebe muhtaç olan şeyin doğrudan sebebidir ya da o şeye bitişik yani sebebe muhtaç olan şeyin doğasından kaynaklı olarak onunla birliktedir.
- O halde bir şey çokça veya daima tekrar ediyorsa, orada tekrar eden sebepten ötürü bir tümellik ve zorunluluk söz konusu olmak zorundadır.¹¹⁹

Bu argüman ağını iptal edecek tek bir nokta mevcuttur. O da tekrarın oluşumunda tekrara konu olan sebebin ne doğrudan ne de dolaylı bir şekilde sebepli ile bağının olmaması ve sebep dediğimiz şeyin sebep olmamasıdır. Ancak bu durum İbn Sînâcî doğa ve tabiat fikrine taban tabana zıt olduğu için kabul edilebilir bir açıklama değildir. İbn Sînâ'nın bu noktada kaotik bir alem anlayışını ya da korelasyona dayalı bir alışkanlık bağıntısına dayalı bir alem anlayışını kabul etmediği aşîkardır. İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı ikinci bölümünde ele alınacaktır.¹²⁰

Yukarıda bahsettiğimiz siyahilerden siyahi bebeklerin doğması örneğine tecrübenin tümellik ve zorunluluk noktasındaki çerçevesi ile geri döndüğümüz zaman, bu önermedeki tümelliği engelleyen şeyin doğma fiilinin siyah insandan olmaklığı ile insanlardan olmaklığını ayırt etmekten geçtiği fark edilecektir. Yani siyahi insandan doğan bebekler, siyahi olur önermesi tecrübî bir önerme olurken, insanlar siyahtır gibi bir önermenin ise ancak eksik tümevarım olduğu açığa çıkmaktadır.¹²¹ Siyahlık zenciler için bir arazdır. Araz olması ise mahiyetin suretinden değil, maddesinden kaynaklanmaktadır.¹²² Halbuki tecrübî önermelerde yüklem olan özellik bizatihi olma şartıyla kayıtlıdır. Bu yüzden de Sudanlı örneği tecrübî olması bakımından hata ile sonuçlanmaktadır.

¹¹⁹ İbn Sînâ, 43.

¹²⁰ "Nedensellik ve Tecrübe" bölümüne bakılabilir.

¹²¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 43.

¹²² İbn Sînâ, *Fizik*, 42.

Bu noktada akla tecrübenin mutlak tümellik verip veremeyeceğine dair bir soru gelebilir. Bu hususta İbn Sînâ, tecrübenin tecrübe olmak bakımından mutlak tümellik veremeyeceğini ifade eder.¹²³ Ancak diğer bilgi türlerinde de olduğu gibi bilgiye eşlik edebilecek, düşünceden/nazardan kaynaklanan bir kıyasın tecrübeyi mutlak tümel bir bilgi seviyesine çıkarabileceğini ifade eder. Kavram karmaşasını engellemek için tecrübeye içkin olan yani onu tümevarımdan ayırt eden kıyas ile onu mukayyet tümellikten, mutlak tümellik seviyesine çıkaran kıyas iki farklı kıyastır. İlki tecrübenin mahiyetinin ayırt edici özelliğiyle, ikincisi tümelliğinin mutlak olmasına aracı olan bir kıyastır.

Hem sakamonya hem de siyahi insanlar örneğinde olduğu gibi tecrübeye konu öznenin doğru tespit edilmesi ve kayıtlanması tecrübenin doğru kullanımı noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Sakamonya için getirdiğimiz “bildiğimiz” sakamonya kaydı ve “siyahi insandan doğanlar” siyahi olurlar kaydı tecrübî önermenin öznesinin doğru tespit edilmesi ile önermenin tümellik ve yakînîlik kazanmasını sağlamaktadır. Tecrübenin kullanımı ve şartlarında da ifade edildiği gibi tecrübe zatî olanı kendisine konu edinmeli ve konusundan ne daha genel ne de daha özel bir şey hakkında bir yargı vermekten kendisini sakınmalıdır.¹²⁴ Bu şartlar altında tecrübe ancak ve ancak yakîni ve tümel bir bilgi verebilecektir.

Sakamonya tabiatı itibarıyla onu o kılan şeyden yoksun olmadığı halde safrayı ishal etme gücüne sahip olmayabilir. Bu durumun mümkün olmasını sağlayan şey ise sakamonyanın ishal edicilik gücünün onun tabiatından kaynaklanması ve tabiatın etkiye açık olmasından dolayıdır. Bu sebepten ötürü de sakamonya hakkında tümel bir yargı vermek istediğimiz zaman ishal edicilik gücüne sahip olduğu ancak önermenin öznesi olan sakamonyanın kayıt altına alınması ile söz konusu olacaktır. Yani tecrübî önermelerimizde tümellik kayıtlı, şartlıdır. Bunun sebebi de bu gücünün sebebinin şeyin tabiatının hangi kısmından kaynaklandığının bilgisinin elde olmamasıdır.

İbn Sînâ, yine tecrübî olan ile kesinliğinin ilkelerini veren başka sebeplerin, ki bu sebeplerin araştırılması konusu mantık alanının dışında kalır, karıştırılmasının mümkün

¹²³ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 44.

¹²⁴ “Tecrübenin Tanımı, Kullanımı ve Doğruluk Şartları” bölümünde bu kısım ele alınmıştır.

olduğunu belirtmektedir.¹²⁵ Bu sebepten ötürü de tecrübenin şartlarını ve kurallarını yerine getirmediği halde mutlak tümellik veren tecrübî gibi görünen birtakım önermelerin mevcut olduğunu/olabileceğini söyler. Bu yüzden de bu tip önermelerde mutlak tümelliğin ve kesinliğin tecrübeden değil bu ilke/sebepten kaynaklı olduğunu ifade eder.¹²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'nın bahsettiği ilke ve sebepler metafiziğin alanına girmektedir.¹²⁷ Bu yüzden de burhan teorisi bağlamında değil, ilke verici olması bağlamında metafiziğin alanına girmektedir.

Sonuç olarak, tecrübe; tecrübe olması itibariyle, şartlı/mukayyet bir tümellik vermektedir. Bu itibarla da mutlak tümellik için hazırlayıcı rolüne sahiptir.¹²⁸ Hazırlayıcı olmasının anlamı, burhan teorisi çerçevesinde asli bilgi olarak tanımladığımız bilgi olan bir şeyin sebebinin bilgisidir. Tecrübe ise başlı başına bu bilgiyi ifade etmemektedir. Ancak nelerin sebeplerinin araştırılacağı noktasında tecrübe bir kılavuz olma görevine sahip gibi görünmektedir. Bu sebeple de burhani bilginin hazırlayıcısıdır. Burhani bilginin asli olarak inşa edilmesini sağlayan şey ise kıyastır. Bu kıyastan elde edilmesi beklenen bilgi de burhanı limmîdir. Yani tecrübenin sunduğu burhan, burhanı innîdir. Bunun sebebi ise tecrübî bilgilerde orta terim olarak kullanılan kavramın/gücün neden sebep olduğunu açıklamamasıdır. Var olması itibariyle yüklemleme yapmayı sağladığı için de burhanı innî mertebesindedir.

Tecrübe bir kıyas olmaksızın elde edilen bilgiler için bir ilkedir. Yine aynı şekilde tümel ve zorunlu bir bilgi vermektedir. Ancak sebebin ne olduğu bilinmediği için, nitekim tecrübenin işleyişinin de temelinde bu durum yatmaktadır, innî burhan vermektedir. Yani, tekrara dayanan bu durumda bir sebep vardır ve var olduğunun bilgisi çokça veya daima tekrar etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü çokça veya daima tekrar etme durumu ancak bir sebebin orada bulunduğu bilgisiyle mümkün olmaktadır.

¹²⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 45.

¹²⁶ İbn Sînâ, 45.

¹²⁷ el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhânî'ş-Şifâ*, 515.

¹²⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 45.

1.3. Tecrübe ve Tümevarım İlişkisi

İbn Sînâ tecrübenin ne olduğunu anlattıktan sonra kendi anlatısına karşı gelebilecek birtakım sorunları dile getirip, bu sorunlara cevaplar vermektedir. Bu sorunlardan ilki tecrübenin tümevarımdan nasıl farklı bir bilgi verdiği sorunudur. İbn Sînâ tümevarımın zorunlu bir şekilde bilgi vermesinin ancak tam tümevarımda mümkün olduğunu ifade eder.¹²⁹ Tümevarım eksik ve tam tümevarım olarak ikiye ayrılmaktadır. Tümevarımla elde edilen bilgide önemli olan örneklem uzayının her bir ferdinin tek tek ele alınarak bir neticeye varılmasıdır. Eğer bu örneklem uzayının tüm elemanları göz önüne alınarak bir bilgiye ulaşılmış ise bu tümevarıma tam tümevarım, tüm elemanları değil de bazı elemanlarıyla bir bilgiye ulaşılmışsa bu tümevarıma, eksik tümevarım denilmektedir. İbn Sînâ tecrübenin verdiği bilgi ile eşdeğer bir konuma sahip olan tümevarımın ancak tam tümevarım olabileceğini ifade eder. Eksik tümevarım ise asla tecrübenin verdiği bilgiyle eşdeğer olamaz. Eksik tümevarım bu noktada ancak galibi zanna işaret etmektedir. Galibi zannın ise zorunlu olması imkansızdır.

Tümevarım, tikellerin toplanması yönünden -her ne kadar uyarıcı olabilse de- kesin tümel bir bilgi oluşturmaz. Oysa tecrübe oluşturur. Hatta, tecrübe, bir etki veya edilginin meydana gelişinin izlediği tek bir türden şeyleri görenin görmesi ve duyumsayanın duyumsaması gibidir. Bu, çok kere tekrarlandığında akıl bunun bu şey için zatî olup, rastlantısal olmadığına hükmeder.¹³⁰

İbn Sînâ, tecrübe ve tümevarımın farkını bu pasajda oldukça açık bir şekilde ifade etmektedir. Tecrübe tümevarımdan farklı olarak kesin tümel bir bilgi verebilme imkanına sahiptir. Bununla birlikte, etki-edilgi bağıntısında her türlü durumdan tecrübî bilginin elde edilebileceği de ifade edilmektedir. Son olarak da çokça tekrardan, zatî olmaya geçiş ile tecrübeni asli anlamına işaret edilmiştir. Tecrübe ve tümevarım arasındaki farklılaşma bu noktalar üzerinden belirginleşmiştir.

¹²⁹ İbn Sînâ, 42.

¹³⁰ İbn Sînâ, 168.

Tecrübe ve tümevarım arasındaki farklılık meselesi Aristoteles'in tümevarım anlayışına bir eleştiri olarak okunabilir. Ancak bugünkü Aristoteles okumaları tümevarım eleştirisinin tam olarak Aristoteles'e ulaşmadığını ifade eder.¹³¹ Yine de epagoge (tümevarım) kavramının farklı yorumlanmasından kaynaklı oluşan yaklaşımlara karşı tümevarım eleştirisi büyük nispette varlığını sürdürmektedir.¹³²

Tümevarım ve tecrübe arasındaki farktan bahsederken burada kastedilen eksik tümevarımdır. Eksik tümevarım ve tam tümevarım arasındaki fark teorik olarak oldukça basit gibi görünse de tecrübe edilmesi bakımından birbirinden ayrıştırılması zordur. Bu sebepten ötürü de tümevarım ile elde edilmiş külli bilgiler eksik tümevarım olma ihtimalini barındırdığı için şüpheli bir konumda yer almaktadır.¹³³

Teorik çerçeve göz önüne alındığında tam tümevarım metot olarak tecrübeden farklılaşmakla birlikte epistemolojik olarak aynı seviyede yer alabilirken, eksik tümevarım bu epistemolojik değer bakımından tecrübeden tamamen farklı bir bilgi değerine sahiptir.

İbn Sînâ, tümevarımın zorunlu bilgi veremeyeceğini uzun bir delil ile ifade etmektedir. Delil, öncelikle yüklem ile konu arasındaki nispetin açık veya kapalı olmasıyla başlar. Açık ya da kapalı olmaklık aslında bir sebebin var olup olmadığı ile yakından ilişkilidir. Bu sebepten ötürü açık olmasından kasıt konu ile yüklem arasındaki nispette bir sebebin yer almamasıdır.¹³⁴ Kapalılık ise bunun tam tersi her ihtimale gebe olacak şekilde kullanılmaktadır. Yüklem ile konu arasındaki nispet kendiliğinden açık ise burada bir delil aramaya gerek kalmaz. Nitekim bu açıklık fikri, bir delilin ya da bilginin nihai kerteedeki dayanağının daha geriye götürülemeyen noktasının tespiti ve vaz'ında rol oynamaktadır. Bu durumda daha geriye götürülemeyenler/dayanmayanlar, ilke olacaktır. İşte tüm tasdiki bilgilerimizin bir ilkesinin olmasında da aynı mantık yer almaktadır. Delile geri dönecek olursak, konu ile yüklem arasındaki nispetin açık olması, zorunlu ilkelerin

¹³¹ McGinnis, "Orta Çağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler", 170.

¹³² Jon McGinnis bu noktada kurma tarzı ve keşif tarzı olmak üzere iki modern kavramsallaştırmayı kullanarak, İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisini bir yönden Aristoteles'e atfederken, diğer yönden eleştirinin doğrudan Aristoteles'e değil, geç Antik ve Orta Çağ'a yönelik olduğunu ifade eder Bkz: "Orta Çağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler"

¹³³ Mevlüt Uyanık, "Tümevarım Meselesi: İbn Sînâ Merkezli Yeni Bir Okuma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 21 (Ocak 2012): 223.

¹³⁴ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 40.

var olduğunun kabulü olarak yeniden ifade edilebilir. Ancak bu nispetin kapalı olması durumunda bazı ihtimaller söz konusudur. Ya (A) sebep olmayan bir şey orta terim yapılacaktır, ya da (B) sebep olan şey orta terim yapılacaktır ya da (C) tümevarım bu nispeti sağlayacaktır.¹³⁵ İbn Sînâ burada basitçe zorunlu bir tasdik bilgisi ya sebepsizdir ve açıktır ya da bir sebepten ötürüdür ve kapalıdır şeklinde bir önerme sunmaktadır. Yani sebepsiz ve açık olanlar, sebepli ve kapalı olanların açıklayıcısı olma görevini haizdir. Yukarıdaki önermedeki ihtimaller de bu yaklaşımın dışında kaldığı için elenmektedir. Yani (A) sebep olmayan bir şeyi sebep yapmak o tasdik hakkında kesin yargı veremeyecek bir kıyasa inşa eder. (B) O nispete sebep olan şey, orta terim yapılırsa; en temeldeki taksimle bir çelişki söz konusu olur. Çünkü aranan şey bir sebep olmaksızın nispetin olduğu tasdiklerdir. Bu durumda geriye sadece tümevarım kalmaktadır. Yani sebep olmaksızın bir yükleme yapıldığında ve burada bir zorunluluktan bahsedildiğinde ya bu yükleme açıktır ve açıklamaya ihtiyaç duymaz ya da kapalıdır ve bu kapalılık tümevarım ile belirgin hale getirilir.

İbn Sînâ bu noktadan sonra zorunlu önermelerin, tümevarım ile ulaşılmaz olduğunu delillendirmektedir. Bu delillendirme neticesinde de zorunlu bilgilerin ilkeleri olduğunu ve tümevarımla elde edilemeyeceğini belirtecektir.

Delilin bir sonraki adımında tümevarım için yine iki durum söz konusu olacaktır. Birincisi, yüklem konunun tikellerine olan nispetinin bir sebebe ihtiyaç duymaksızın yüklenebiliyor olmasıyken, ikinci ihtimal de burada bir sebebin var olmasıdır.¹³⁶ İlk durumda yani nispetin açık olduğu durumda açıklama ya duyu ya da akıl ile yapılabilecektir.¹³⁷ Duyu ile yapılan açıklama ne zorunlu ne de sürekli olacaktır. Zorunlu olmamasının sebebi, sürekli olmamasıdır. Sürekli olmayan bir bilgi, zorunluluğun tanımı olan x, y'dir ve x, y'den başka bir şey olamaz ifadesindeki ikinci kısmı karşılayamayacaktır. Sürekli olmamasının sebebi ise duysal alemdeki duysal bilginin sınırsız ve değişime açık olmasıdır. Açıklamanın akıl ile olmasında yüklem zâtî ve arazî olabilme ihtimaline binaen iki durum söz konusu olacaktır. İlki zâtî olmasıdır. Ancak İbn Sînâ, zatilerin gerçekte araştırmaya konu

¹³⁵ İbn Sînâ, 40.

¹³⁶ İbn Sînâ, 40.

¹³⁷ İbn Sînâ, 40.

olamayacağını söyler¹³⁸. Burada kastedilen şey nispeten kapalı olmasına rağmen, reddedilmek istenilen şey aklın türün fertlerinden zatileri tümevarım ile elde ettiği görüşüdür.¹³⁹ Basitçe söylemek gerekirse tümevarım bir türün bazı fertlerinin gözlemlenmesi sonucu bu fertlerden türün cinsi ve faslının akıl tarafından bilinmesi anlamındaki ihtimali mümkün kılacak bir yöntem değildir. Bu bağlamda sorulması gereken önemli bir soru ise bir türün kurucusu olan zatilerin nasıl elde edildiği sorusudur. Aristoteles için bu zatiler çıkarımla elde edilemeyen ve bir bilimin varsayımına dayanan şeyler olarak vücut bulurlar.¹⁴⁰ İkincisi ise bu yüklemnin arazî olmasıdır. Arazî olması demek aslında bir zatisinden ötürü araz-ı lâzımı olması demektir. Yani bu önermelerde bir şeyin sürekliliğinin sağlanmasını sağlayan şey araz-ı lâzımdır. Araz-ı lâzım ise aslında bir mahiyetin kurucu zatilerinden birisinden kaynaklanan bir özelliktir. Eğer bir özellik tüm fertlerine yüklem yapılabilir ise bunun kendisinden kaynaklandığı bir anlam olmak zorundadır. Bu anlam ya zatînin ta kendisidir ya da zatîden kaynaklanan arazî bir özellik olmak zorundadır. Zatînin kendisinin olamayacağı yukarıda açıklanmıştır. Bu durumda bu önermelerin açık ve sebepsiz olması bir çelişkiye sebep olacaktır. Çünkü araz-ı lâzımın sebebi kendisinden kaynaklandığı zati olacaktır. Ancak argümanın ilk kısmında tümevarımın açık ve sebepsiz bir şekilde yüklelemedeki nispetin açıklamasını yapacağı ifade edilmişti. Bu yüzden de tümevarım ile nispetinin açıklığının ifadesini bulan yöntemde bir sebep kullanılmış olacaktır ki bu bir çelişkiyi doğuracaktır.¹⁴¹

Bu noktaya kadar tümevarımın konunun tikellerine nispetinin açık ve sebepsiz olmasının imkânsız olduğu ispat edilmiştir. Bir sonraki ihtimal ise tümevarımcı çerçevede bir açıklamanın söz konusu olabileceği ihtimalidir. Bu ihtimalin ilk seçeneği bu açıklamanın hakiki zorunluluğu vermemesidir. Açıklamanın kendisi hakiki zorunluluğu sağlamıyorsa, burhânî olma vasfını kaybetmiş demektir. Bu yüzden de burada anlamlı bir yerde durmamaktadır.¹⁴² İkinci seçenekte ise açıklamanın kendisi hakiki zorunluluğu sağlamak için sebep kullanmaktadır. Ancak buradaki hakiki zorunluluğu sağlamak için sebebin kullanılması tek tek fertler

¹³⁸ İbn Sînâ, 41.

¹³⁹ McGinnis, "Orta Çağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler", 168.

¹⁴⁰ McGinnis, 169.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 41.

¹⁴² İbn Sînâ, 41.

hakkında sebep ile yargı vermek anlamına gelmektedir. Bu yüzden de buradaki hakiki zorunluluğun kurulmasında sebebin ilke olması, tikellerin o sebeple birleşmesi anlamına gelecektir. Bu yüzden de sebep tümele dair olacağı için bu şık da elenecektir. Son seçenekte ise orada bir sebebin var olmadığıdır. Ancak eğer orada sebep yoksa, yine bir çelişki söz konusu olacaktır çünkü sebepsiz olması durumu iptal edilmiştir ve argümanın bu kısmında sebepli olmasıyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur.¹⁴³ Son olarak da sebep olmaksızın başka bir tümevarıma dayanma durumu vardır. Ancak bu durum da sonsuza kadar uzanacağı için, yani teselsüle sebep olacağı için imkânsız olarak kabul edilmiştir.

İbn Sînâ bu uzun delillendirmesinde, zorunlu bilgilerimizin “zorunlu” olarak ilkelerinin olması gerektiğini ispat etmiştir. Burada yöntem olarak olmayana ergi yöntemini kullanılarak; ilke olma ihtimali olan tüm seçenekler elenmiştir. Nihai olarak da ilkelerin ilke olmaklığında bir sebebin yer almadığını ve yer almaması gerektiği belirtilmiştir. İlke olma ihtimali olan yöntemlerden birisi de tümevarımdır. Bu delille tümevarımın zorunlu ilkelerden biri olmasının imkânsız olduğu ispat edilmiştir. Bununla birlikte zorunlu bilgilerimizin ilkelerinden birisi olan tecrübenin tümevarımdan nasıl ayrıştığı/farklılaştığı meselesine girmeden önce tümevarımın yöntem olarak zorunlu bilgilere ne gerekçe ile ilke olamayacağı da açığa çıkmıştır.

Tecrübe ve tümevarım bağlamında iki farklı yaklaşım söz konusudur. İlk yaklaşım Aristotelesçi tümevarım anlayışının İbn Sînâ tarafından tecrübe ile yenilendiği iddiasıdır.¹⁴⁴ McGinnis’e ait olan bu iddia, tümevarımın zorunlu bir yükleme yapma noktasında yetersiz kalması ve bu yetersizliğin kıyasın eşlik etmesi neticesinde giderildiği söylemine dayanmaktadır. İkinci iddia ise tümevarımın tecrübenin bir alt mertebesinde yer alan ve ona gizli kıyasın eklenmesi ise tecrübeye dönüşen bir yapısı olduğu iddiasıdır.¹⁴⁵ İkinci iddiasının sahibi Mısri, tümevarımın tecrübe öncesi bir aşama olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda duyusal veriler ile tikel bilgi elde edilmektedir. Tikel bilgilerin bir vecihten tekrarıyla, tümevarımsal bir yargı elde edilmektedir. Bir sonraki aşama ise nedenin tekrarı bağlamında zorunluluğun

¹⁴³ İbn Sînâ, 42.

¹⁴⁴ Jon McGinnis, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method”, içinde *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, ve Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 146.

¹⁴⁵ el-Mısri, *Düstüru’l-hukema fî şerhi Burhâni’ş-Şifâ*, 481.

gerekliliğin ortaya çıkmasıyla meydana gelen tecrübî önermedir. Burada ise artık tikellikten, tümelliğe ve imkândan zorunluluğa geçiş söz konusu olmaktadır. Ancak bu geçiş kayıtlı bir tümellik doğurmakta ve yalnızca varlık burhanı vermektedir. Son aşama ise artık nedenin de tespit edildiği, niçin burhanı olan önermenin inşasıdır. İşte bu son kısım İbn Sînâcî bilgi teorisinde gerçek anlamda bilgi olarak ifade edilmiştir. Tecrübe de bu aşamalarda tümevarımdan gizli kıyas ile ayrışırken; burhandan ise mukayyet olması bakımından ayrışmaktadır.¹⁴⁶

1.3.1. Tümevarımın Tecrübeye İrca Edilmesinin İmkânı

İbn Sînâ, tecrübe ile tümevarım arasındaki farkın ne olduğunun açıklamasını yaparken, tümevarım ile ulaşılan bilgilerin ister şartlı isterse de şartsız olsun hiçbir şekilde tümel olmasının zorunlu olamayacağını; tecrübenin ise şartlı olması kaydı ile tümelliğinin zorunlu olabileceğini ifade etmektedir.¹⁴⁷ Ancak tümevarım noktasında önemli bir kayıt getirmektedir. O kayıt ise tümevarımın, tecrübeye irca edilmesi durumunda tümevarımın da zorunlu bir şekilde tümel bir bilgi verebileceği kayıdır. Bu kayıt sebebinden ötürü, tümevarımın tecrübeye irca edilmesinin imkânı ve şartları bu başlık altında ele alınacaktır.

Tecrübeye irca edilen tümevarım eksik tümevarımdır. Tam tümevarımın kendisi zaten tümel bir bilgiyi ifade etmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere tam tümevarım tüm fertlerinin sayıldığı örneklem kümesi hakkında yargının verildiği bir yöntemdir. Mantıksal olarak tam tümevarım bölünmüş kıyas olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Burada basitçe her A, B'dir gibi bir önerme yerine; A'nın ferdi olan tüm elemanlara tek tek B'nin yüklem olmasıdır. A: (a1,a2,a3,a4) kümesi için a1, B'dir, a2, B'dir a3, B'dir ve a4, B'dir şeklinde dört farklı elemanın hepsi için B'nin yüklem yapılması bu durumda tam tümevarımla, tümel bir şekilde yapılmaktadır. Bu noktada önemli olan husus tümel kavramların elemanlarının çoğunlukla sayılmasının ya da gözlemlenmesinin hayli zor olmasıdır. Teorik olarak bu kısım bu şekilde

¹⁴⁶ el-Mısri, 510.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 45.

¹⁴⁸ Mahmut Hüseyin el-Mağnîsî, *Muğni't-tullab şerhu metni isaguci*, 1. bs (Dimeşk: Daru'l-beyrûtî, 2009), 185.

açıklanmaktadır. Eksik tümevarım ise aynı kümenin eleman sayısının sınırının belirlenmediği ya da belirlenemediği, ancak yine de yukarıdaki örnekteki gibi tüm yüklemlemelerin yapıldığı durumda kullanılarak, tecrübeye irca edilebilmektedir. Eksik tümevarım karşı örneğinin getirilmesi ile tecrübeye irca edilme vasfını kaybetmektedir. Tüm canlılar hakkında, çiğneme esnasında çenesini oynatır şeklinde bir yüklemleme yapmak, eksik tümevarımın meşhur örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁹ Ancak bu örnekte bir karşı argüman olarak timsahın bu özelliğe sahip olmadığı gözlemlenmiştir. Bu yüzden de canlı tümel kavramının, kapsamına dahil olduğu halde bu özelliğe sahip olmaması bu tümevarımın eksik tümevarım olmasına sebep olmaktadır. Ancak henüz karşı argümanı bulunmayan ve tüm fertleri de sayılmamış olan yargıların tümel olup olmadığı hakkında fikir yürütmek gerekmektedir. İşte bu durumda eksik tümevarım tecrübeye irca edilmesi ile tümel olma vasfını kazanabilmektedir. İbn Sînâ, tümevarımın neden zorunlu ilkeleri açıklama noktasında işlevsel olmayacağını açıklarken, arazî yüklemelerin zatîsinden kaynaklanmasından ötürü tümevarımın bu noktada da işlevsel olamayacağını ifade etmişti.¹⁵⁰ Burada önemli olan nokta aslında bu arazî yüklemelerin, nesnenin kurucu unsuru olan zatîlerinden birinin neden olmasından ötürü tümel, zorunlu olarak açıklama gücünün olduğunu ifade etmesidir. Bu tanımlama aslında tecrübenin tanımlamasını da içeren bir tanımlamadır. Tümevarım da bu noktada tecrübeye irca edilebilmektedir. Eğer eksik tümevarımla elde edilmiş bir bilgi tecrübeye irca edilebilirse, zatisinden kaynaklanan arazî özellik tümel bir yüklem olabilecektir. Eksik tümevarımın tecrübeye irca edilmesi ile zorunlu tümellik kazanmasındaki mantıksal argüman bu şekilde ifade edilebilir.

Tecrübenin tümevarımdan farklılaşması ve sakamonya örneğinde olduğu gibi ishal edicilik gücünün sakamonyaya ait zorunlu bir güç olmasında iki muhtemel anlayış söz konusudur. İlki ishal edicilik gücünün sakamonyaya yüklem yapılmasında olumlu örnek sayısının çokluğu ve ikincisi de yanlışlayıcı örneğin

¹⁴⁹ Ferruh Özpilavcı, çev., *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 410.

¹⁵⁰ Bkz: Tecrübe ve Tümevarım ilişkisi

bulunmamasındır.¹⁵¹ Her iki ihtimal de sakamonyanın ishal edicilik gücüne neden veya hangi gerekçe ile sahip olduğunun açıklamasıdır.

Bu durumu bir örneklem üzerinden daha açık hale getirmek gerekmektedir. Örneğin, X yüklemi, Y'nin tüm fertlerine yüklem yapılsın. Tam tümevarım için bu noktada yapılması gereken şey Y kategorisi altına giren tüm fertlerin tek tek ve eksiksiz bir şekilde X yüklemi ile yüklenmesini tikel olarak gözlemlenmelidir. Nitekim bunun sınanması oldukça zordur. Eksik tümevarım ise burada gözlemlenen tüm fertlerin, bu fertler Y kategorisine dahil olan tüm fertler değildir, bu özelliğe yani X'e sahip olduğu hakkında bilgi vermektedir. Bu bilgi henüz tümel bir bilgi olmayacaktır. Bu noktada bence eksik tümevarım iki kategoriye ayrılmalıdır. İlki tüm fertlerinin tek tek sayılmasının mümkün olmamasından ötürü eksik tümevarım olanlardır. İkinci kategori ise tümevarımla ulaşılan bilgiye karşı argümanın getirilmesinden sonra eksik tümevarım olan kısımdır. Bu açıklamadan sonra örnekteki durumun, ilk kategoriye giren eksik tümevarım olduğunu belirtmek gerekmektedir. İşte tecrübe bu noktada eksik tümevarımı, tümel hale getirebilmektedir. Yani insanın tecrübe ettiği tüm Y'lerin, X ile nitelendiğini çokça ya da daima görmesinden sonra bunun Y'nin tabiatından/doğasından kaynaklı olduğuna kanaat getirmesi gerekir. Bu kanaatin sebebi ise X özelliğinin Y'nin kurucu unsurlardan herhangi birisinden kaynaklanmasıdır.

Sonuç olarak, henüz karşı bir argüman ile tümelliği bozulmamış durumlarda eksik tümevarım, tecrübeye irca edilmesi ile mukayyet tümel olma vasfına sahip olabilmektedir. Buradaki kritik nokta karşı bir argüman ile reddedilmemiş bir tümevarım olmasıdır.

¹⁵¹ McGinnis, "Orta Çağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler", 173.

TABLO 1: İkinci Analitikler'deki Kıyasın İlkeleri Taksimi¹⁵²

Kıyasların Kaynakları						İçerik	Epistemik Değer	
Tahayyül						1.Muhayyelat	Şiir	Tasdik yok
Tasdik edilebilen	Zorunlu olarak	Dışsal				2.Mahtusat	Burhan	Kesin
						3.Mücerrebat		
						4.Mütevâtirat		
						5.Evveliyat		
		İçsel	Akıl	Tek	6.Fitriyyat			
				Yardımcı ile	Fitrat dışı	İlke olmaz		
	Vehim				7.Vehmiyat	Değişken	Belirsiz	
	Kabule dayanarak	Doğru	Çoklu	Tüm insanlar		8.Meşhurat-ı Mutlaka	Cedel	Kesine Benzer
				Bir kısmı	Topluluk (ümmet)	9.Meşhurat-ı Mahdude		
			Sınırlı sayıdaki otorite		10.Makbulat			
			Bireysel		11.Bilimde kullanılmaz			
		Yanlış	Lafız		Safsata			
			Mana		12.Müşebbehât			
Zanna dayalı	Yaygın olan				13. İlk bakışta meşhur olanlar	Hitabet	İkna	
	Güvenilir birisinden gelen							
					14.İlk bakışta meşhur olmayan			

¹⁵² Strobino, *Avicenna's Theory of Science*, 61. Tablo İngilizceden, Türkçe'ye çevrilmiştir.

TABLO 2: *El-İşârât ve't-tenbihât*'taki Kıyasın İlkeleri Taksimi

Kıyasın İlkeleri	<u>Müşellemat</u>	<u>Mutekadat</u>	Kabulü Zorunlular	1.Evveliyat 2.Müşahedat 3.Mücerrebat 4.Hadsiyyat 5.Mütevâtirat 6.Fıtrîyyat
			<u>Meshurat</u>	1.Evveliyata Benzeyenler 2.Mahmude 3.Salt Vehmi Önergeler
		<u>Mehuzat</u>	<u>Makbulat</u>	
				<u>Musadarat</u>
			<u>Takrîriyat</u>	<u>Usûl-ü Mevdua</u>
	<u>Maznunat</u>			
	<u>Müşebbihat</u>	<u>Lafıztan kaynaklı</u>		
		<u>Manadan kaynaklı</u>		
	Muhayyelat	Muhayyelat		



2.BÖLÜM: TECRÜBENİN YAPISI VE FELSEFİ ANALİZİ

2.1. Tecrübeyi Mümkün Kılan Örtük Kabuller

Tecrübenin tanımı, genel işleyişi, kuralları ve örneklerinden bahsettikten sonra tecrübeyi mümkün kılan kabuller ele alınacaktır. Tespit edildiği kadarıyla bu örtük kabuller akıl ve dış dünya arasındaki bilgi edinimi noktasındaki tekabüliyet, buna bağlı olarak nedensellik, doğa/tabiat anlayışı ve ona içkin zorunluluk fikridir.

Bilgi edinimi noktasındaki örtüşme dış dünyada gerçekleşen olay ve olguların insan tarafından idrak edilmesinde dış dünyadaki gerçeklik ile insan zihnine intikal eden gerçekliğin özdeş olmasıdır. Bu noktada da bu özdeşliği sağlaması açısından nefsin iç ve dış duyuları görev almaktadır.

Bu örtüşme fikrinin temelinde yatan şey ise nedensellik fikridir. Dış dünyadaki nedensellik, idrak edenden bağımsız bir şekilde işlemektedir. Bir başka ifade ile insan gibi idrak sahibi canlılar olmaksızın da dış dünyada bir şeyler bir şeylere sebep olacaktır. Bu sebep oluş sonucunda da birtakım etkiler ve bu etkilerden mülhem edilmeler söz konusu olacaktır.

Nedensellik kavramının yanında duran diğer bir nokta ise doğa-tabiat fikridir. Eşyanın sahip olduğu tabiat şeyin mahiyetinin belirleyicisi olmakla birlikte, ondan çıkan özelliklerin ya da etkilerin de sebebidir. Yani tabiat denilen öz, bir şey hakkındaki zati veya arazi özelliklerin meydana gelmesini sağlar.

Bu tabiatlardan çıkan özelliklerin durumu ise zorunluluk fikri ile doğal bir seyirde ilerlemektedir. Yani tabiatların özellikleri onlardan ihtiyar ile değil zorunluluk ile açığa çıktığı için, nedensellik ilkesinin açıklayıcılığı ve güvenilirliği sağlama alınmış olmaktadır.¹⁵³ Bu sebepten ötürü de dış dünya hakkında oluşturulmuş yargılar nedenlerin tespiti ile zorunlu bilgi haline gelmektedir.

Bu yaklaşım ve fikirler tecrübenin oluşumu ve işleyişi noktasında bir dayanak olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak doğrudan tecrübe incelendiğinde bu konuların ispatı ve tespiti incelenmemiştir. Nitekim İbn Sînâ da tecrübî bilgilerin mantık alanı dışına

¹⁵³ Sakamonya örneğinde de olduğu gibi iradeye sahip olmayan tabiatların özelliklerinde ihtiyarının olmadığı daha önce ifade edilmiştir.

çıkan bir yönünün olduğunu da ifade etmektedir.¹⁵⁴ Bu bölümün amacı da örtük olan bu dayanakların tespiti ve bu dayanakların tecrübe için nasıl dayanak olduğunu açıklamaktır.

Tüm bu dayanak olduğunu iddia ettiğimiz meselelerin sakamonya örneği üzerinden nasıl işlediğini kısaca belirtmek gerekmektedir. Tecrübeyi tecrübe yapan ilk şart dış dünyada gözlemlenen müşahedelerdir. Bu müşahedelerle birlikte gizli kıyas, x, y'dir şeklinde bir önerme kurarken herhangi bir orta terime ihtiyaç duyulmadan bu önermenin kurulmasını sağlayan şeydir. Bu yüzden de müşahedelerin idraki ve bu idrakin dış dünyadaki nedensellik ilkesi ve anlamının insan zihnine aktarılmasının eş ve özdeş bir şekilde yapılması ilk örtük kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kısım "Nefs/Psikoloji Teorisi ve Tecrübe" bölümünde detaylıca açıklanacaktır.

İkinci örtük kabul ise nedensellik fikridir. Bu noktada alem ve işleyişi arasındaki bağıntı olarak nedensellik önemli bir açıklayıcı teori olarak kullanılmaktadır. Tecrübe için bir şeyin çokça veya daima tekrarı meselesinin altında yatan fikir nedensellik fikridir. İbn Sînâ için x, y'dir şeklinde zorunlu bir bilgiyi zorunlu kılan şey oradaki nedensellik ilkesidir. Bu bağıntı kimi zaman araştırma ile ortaya çıkarken, kimi zamanda herhangi bir çabaya gerek duyulmaksızın kendiliğinden inşa olan bir yapıya sahiptir. Nedensellik fikri ve elde edilen bilgi arasındaki bu sıkı bağ, bir şeyin zorunlu olarak işlenmesini ve bu zorunlu işleyişin daimî oluşunun altında yatan sebeptir. Eğer bir şey sürekli olarak bir yönden aynı etkiyi gösteriyorsa, bu etkinin altında bir neden yatmaktadır. Bu yüzden de rastlantı veya tesadüf gibi kavramlar veya fikirler alemin nedensellik ilkesi bağlamında işlenmesinden ötürü doğrudan dışarıda bırakılmaktadır.

Son örtük kabul ise doğa/tabiat fikrinde yatmaktadır. Nedensellik fikrinin işlemesi için nesnelerin bir doğaya ve bu doğa ışığında da özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu doğa fikri nedenselliğin işlemesini sağlamaktadır. Ya da bir başka ifade ile nedensellik doğa fikrinin getirdiği bir zorunluluktur. Tıpkı sakamonya için ishal ediciliğin doğasından kaynaklı olmasının sebebi olarak müşahedenin tekrar etmesinin sunulması gibi, bu tekrar etmenin tesadüfî olamayacağı kanaatinin de

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 45.

temelinde neden ve nedenli arasındaki nedensellik ilkesi ile açıklanıyor olması da bu teorik altyapıda ifade edilmektedir.

2.1.1. Nefs/Psikoloji Teorisi ve Tecrübe

Müşahede ve tecrübe ilişkisi önceki bölümde ifade edilmiştir. Müşahede ve tecrübe arasındaki ilişkinin kilit noktasının tekrara dayalı olma durumu olduğu işaret edildikten sonra tekrara dayalı olmayı sağlayan şeyin insan nefsinin depolama özelliğine sahip gücü olduğu açıklanmıştır. Bu bölüm İbn Sînâcî nefis teorisinin genel anlatısı içerisinde tecrübenin elde edilişi bakımından nasıl bir yeri olduğuna işaret etmeyi hedeflemektedir. Özel olarak ise bu bölümün cevaplamak istediği soru mıknaşın demiri çekmesi ya da sakamonyanın safrayı ishal etmesi örneklerinde tekrar eden bu durumların tekrarını sağlayan şeyin hangi güce ait olduğu ve bunu nasıl yaptığıdır. Bu bağlamda bir araştırmaya girişilmesinin sebebi ilkelerin nasıl elde edildiğine dair araştırmanın nefis teorisi bağlamında ele alınmasıdır.¹⁵⁵

İbn Sînâ'nın ilke olarak saydığı tüm “yöntemler” aslında ilke olmaklığını psikolojinin işleyişi ve açıklamasına borçludur. Örneğin hads aslında bir orta terimin kıyasta kullanımı ile türetilebilecek bir bilgiye ilke olabilmesine rağmen, bu orta terimin kullanılmadan kıyasın neticesine doğrudan geçilmesi hadsin psikolojik bir bağlam ile elde edildiğine işaret etmektedir. Tecrübe için de duyuşsal alandaki tekrarın hem niteliksel olarak hangi bağlamda ortaklık arz ettiği hem de niceliksel olarak sınırının ne olması gerektiği bilgisi nefis/psikoloji teorisinde yatmaktadır.

İbn Sînâcî psikoloji teorisinde en temel ayrım iç ve dış duyulardır. Dış duyular bir nesne hakkında beş farklı duyunun sağladığı beş farklı bilginin nefse ulaşmasını sağlayan güçlerdir. Bu beş duyu daha sonra, beş iç duyu tarafından farklı şekillerde kullanılmaktadır. Beş dış duyunun bilgisinin birleştiği yer ortak duyu gücüdür (hiss-i müşterek). Hiss-i müşterek ve beş dış duyunun ortaklığında ortaya çıkan birtakım önermeler söz konusu olacaktır. “Güneş, parlaktır.”, “Portakal turuncudur”, “Kolonya güzel kokar.” gibi. Tüm bu örneklerin/önermelerin

¹⁵⁵ McGinnis, “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method”, 131.

parçalarının/kavramlarının depolandığı yer ise hayal deposudur. Hayal deposu bu kavramları hariçteki nesne ile bilen öznenin duyularının ilişkisinin kesildiği durumlarda kullanabilmesi için tutmaktadır. Yani portakalın turuncu olduğunu portakalı o anda görmeden de söyleyebilmemizi sağlayan şey hayalin depo görevini yerine getirmesinden dolayıdır. Bir sonraki güç ise tahayyül ve tefekkür gücüdür. Bu güç de hayal deposundan aldığı suretler ile belleme (hafıza) ve hatırlama (mütezekkire) deposundan aldığı manaları bir araya getirme ya da ayrıştırma işlemini yapan bir güçtür.¹⁵⁶ Buradaki terkibi yapanın hangi güç olduğuna göre ismi de değişmektedir. Eğer bu terkibi yapan vehim ise, mütehayyile; akıl ise müfekkire adını almaktadır. Vehim gücü ise tikel anlamları algılayan bir güçtür. Bu gücü farklı kılan şey, tikellerden anlam/mana çıkarabilme yeteneğidir. Son olarak da belleme ve hatırlama deposu vardır. Bu da tıpkı hiss-i müşteregin depo işlevini gören hayal gibi, vehim gücünün depo olma görevini yerine getirmektedir.

Depo görevi gören hayal, tekrar edenin tutulmasını yani tekrar eden duyusal verinin aynı cihetten tekrar ettiğinin bilgisinin garantörüdür. Ancak tecrübenin malzemesi olan duyusal bilginin elde edilmesini sağlama noktasında asıl görev ortak duyuya aittir.¹⁵⁷ Bu noktada hayal gücünün yalnızca suretleri değil suretlere ait hissi idrakleri de tuttuğunu belirtmek gerekmektedir. Aksi durumda bir surete ait özelliğin farklı zaman dilimlerinde bilfiil hale gelmesiyle, insan nefsi için tekrarın oluşması söz konusu olamazdı. Ancak hayal deposunun hiçbir durumda yargı oluşturma yetisinin olmadığını da hatırlatmakta fayda vardır.

İbn Sînâ, tecrübe edilen şeyin tekrar edilmesi ile insanda bir izkâr (anımsa) oluştuğunu ifade etmektedir. İşte bu anımsama ortak duyu ve hayal deposunun birlikte işleyişi sayesinde meydana gelmektedir. Her ne kadar sağduyu bağlamında tekrarın bir anımsatma oluşturma açık olsa da felsefi-psikolojik bağlamda ifade edilmesi gerektiği için bu bölüm yazılmıştır.

İç duyular ve tecrübî bilginin tekrarının imkanının açıklığa kavuşmasından sonra irdelenmesi gereken bir diğer mesele ise nefsin tecrübî bilginin tekrarı sonrasında orada bir tümelliğin bulunduğu dair meyildir. İbn Sînâ bu meyil için iz'ân ifadesini

¹⁵⁶ Alper, *İbn Sînâ*, 90.

¹⁵⁷ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3. bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 134.

kullanmaktadır.¹⁵⁸ Buradaki anlam literal anlamda insan aklının bu tekrar karşısında boyun eğmesini/itaat etmesini ifade etmektedir. Aslında anlatılmak istenin insan aklının fitratının doğal bir eğilim ile bir şeyin çokça veya daima tekrar etmesinin bir tümellik ifade ettiğine dönük bir meyile/yönelime sahip olduğudur. Basitçe ifade etmek gerekirse, bir hocanın 10 yıl boyunca derslerine vaktinde gelmesini tecrübe eden birisi bir sonraki derse hocanın tam zamanında geleceğine dair güçlü bir kanıya sahiptir. İnsan tekrar edenin belli bir süreklilik ile tekrar etmesinden sonra bu sürekliliğin kesintisiz bir şekilde devam edeceğine inanmaya meyyaldir. Benim anlayabildiğim kadarıyla bu yönelim aklın doğrudan gereği olmadığı için İbn Sînâ, tümevarımı tümellik veren bir yöntem olarak kabul etmemiştir. Bununla birlikte, tecrübeyi tümevarımdan ayıran bir kıyasın varlığı da yine aynı şekilde aklın iz'ânından kaçınma anlamına gelmektedir.

Psikoloji bağlamında duyuşsal idrakin inşası ve bu inşanın tekrar etmesinin insan nefsinde oluşturduğu anımsama fikri ifade edilmiştir. Bunun yanında duyuşsal idrak ve akıl gücünün birlikte çalışarak elde ettiği birtakım bilgiler mevcuttur. İdrak mertebelerinden sonuncusuna denk gelen akli idrak bağlamında bu bilgiler dört kısma ayrılmaktadır.

İlk kısım hayale gelen suretten tecrit ile tümel mananın çıkarılmasıdır. İkinci kısım bu çıkarılan tümel manaların birbiri ile olan nispeti bağlamında elde edilen tasdiki bilgilerdir. Üçüncü kısım ise özne ile yüklem arasındaki nispetin lâzımî olduğunun tespiti ile inşa edilen önermelerdir. Son ve dördüncü kısım ise tevatür bağlamında elde edilen önermelerdir.¹⁵⁹

Bu kısımdan anlaşılan şey akli idrakin oluşturduğu bilgiler aslında sıralı bir yapıya sahiptir. Birinci kısım kavramın bilgisi, ikinci kısım kavramlar arası ilişkinin bedîhî olmasından doğan ilk önermeler. Üçüncü kısım ise kavramların lâzımlarının ilişkisi noktasında meydana gelen önermelerdir. Bu kısım tecrübî öncülleri ifade etmektedir. Son kısım ise yine kıyasın ilkelerinden biri olan tevatürü ifade etmektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 42.

¹⁵⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 177.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 168.

Burada önemli olan kısım tecrübelerin duysal verileri bir malzeme olarak kullanmasının tecrübî önermelerin meydana gelmesinde ancak ve ancak yardımcı olma rolüne sahip olduğudur. Nihai olarak bu önermeler “akli idrak” bağlamında oluşturulmaktadır.

2.1.2. Nedensellik ve Tecrübe

Daha önce de ifade edildiği üzere kıyas için ilke olmanın şartı daha geriye götürülemeyecek bir yapıda olmaktır. Böyle bir yapıda olmanın şartı ise büyük terimin küçük terime yüklem yapıldığı durumunda herhangi bir orta terimin kullanılmamasıdır. Bu sayede yüklem özneye olan nispetinin kendi kendine açık olması ya da bu açıklığın başka bir şekilde açığa çıkabiliyor olması gerekmektedir. Tecrübî bir bilginin elde edilmesinde bir orta terim kullanılmaktadır. Burada kullanılan orta terim tecrübenin ilke olması için bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü buradaki orta terim tercübi bilgide kıyas yöntemi ile kesb edilen bilgilerde olduğu gibi bir kullanıma sahip değildir. Ancak daha sonra tecrübenin neden ve nasıl bir imkân ile ortaya çıktığı incelendiğinde meşruluğunun kendisine eşlik eden bir kıyasla tahakkuk ettiği ifade edilmelidir. Tecrübeye eşlik eden bu kıyasın (gizli kıyas) ne olduğu tezin ilk kısmında açıklanmıştır. Yani tecrübeye kullanılan orta terim tecrübenin meşruluğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak yöntem olarak düşünüldüğünde tecrübî bilgiler de orta terimsiz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tecrübe oluşumu itibari ile orta terim kullanmamaktadır. Nitekim ilke olmak orta terimi oluşumu itibari ile kullanmadan bir yargının oluşması anlamına gelmektedir.

Bu bölümün amacı ise bu gizli kıyasın nedensellik ilkesi bağlamında nasıl temellendirildiğini açıklamaktır. Gizli kıyasta kullanılan karşıtlık tesadüfilik ve nedensellik üzerine kuruludur. Süreklilik ise nedenselliğin sürekliliği bağlamındadır. Neden ve nedenli arasındaki ilişkinin tesadüfi olmadığı ispatlanırsa, zorunlu olarak bu tip ilişkilerin nedensellik noktasında ifade edilmesi gerekecektir. Bu yüzden de tesadüf fikrinin İbn Sînâcı teoride değillenmesi gerekmektedir. Tesadüf fikri tecrübe bağlamında ele alındığında öncelikle tabiatın doğan fiillerin iradi olmadığını belirtmek gerekmektedir. Fiiller iradî olursa, zorunluluk fikri fiilin seçilip

seçilmemesi bağlamında imkân fikrine dönüşecektir. Ancak daha önce de zikredildiği üzere tabiatların fiillerinde seçim/irade söz konusu değildir.

Aristoteles'in tesadüf konusu bağlamında yapmış olduğu zati ve arazî sebep ayrımını İbn Sînâ da kullanmaktadır.¹⁶¹ Havaya atılan bir taşın yere düşmesi ve bir adamın kafasını yarması durumunda, taşın yere düşmesini zati bir sebep, adamın kafasını yarmasını ise arazî bir sebep olarak ifade etmek gerekmektedir.¹⁶² Bu bağlamda taş tabiatı gereği yere düşmektedir. Bu tabiatından dolayı da taş bir engelle karşılaşmadığı sürece yere düşecektir. Ancak adamın kafasına düşmesi ise tesadüftür. Nitekim her düşen taş adamın kafasına düşmeyecektir. Bu ayrım bağlamında da tabiatın fiillerinin zâtî olanlarının tesadüfî olmadığı çünkü çokça ya da daima tekrar ettiği görülmektedir.

Tesadüf ve tecrübenin ortak olduğu bir nokta da sebep bilgisinin olmayışıdır. Tesadüf eseri meydana gelen bir durumun sebebi bilinmediği gibi, tecrübeyle elde edilen bilgiyi burhânî kılan sebebin de ne olduğunun bilgisi yoktur. Ancak tecrübî olanda bir sebebin var olduğunun bilgisi, çokça veya daima tekrar etmesinden ötürü bilinmektedir.¹⁶³ Sebep ve süreklilik fikri bağlamında incelenmesi gereken birtakım sorular vardır. İlk soru nedensellik mi daima veya çokça tekrarın sebebidir yoksa daima veya çokça olmadan dolayı mı nedensellik fikrine ulaşılmıştır? Bu sorunun cevabı nedenselliğin, çokça veya daima tekrarın sebebi olduğunu belirten seçenektir. Ancak neden dış dünyada çokça veya daima tekrar eden bir durumun gözlemlenmesi sonucunda özne ve yüklem arasında nedensel bir bağ olduğu kanaatine ulaşamamaktadır? Bu soru ise, nedenselliğin doğadan hareketle elde edilip edilemeyeceği sorusunu doğurmaktadır.

Nedensellik ilişkisi doğadan hareketle temellendirilememekle birlikte metafizik tarafından ispatlanmış ve bu sayede doğa bilimlerinde bir aksiyom olarak kullanılmaktadır.¹⁶⁴ Nedenselliğin metafizikte temellendiriliyor olmasının sebebi ise

¹⁶¹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2013), 188.

¹⁶² Kılıç, 195.

¹⁶³ Kılıç, 189.

¹⁶⁴ Ömer Türker, "İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizik İşlevi", içinde *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. İlhan Kutluer (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 321.

tüm varlık için geçerli ve işler olmasından kaynaklıdır. Bu sorunun cevabı için İbn Sînâ'nın neden-nedenli arasındaki bağıntı olarak inşa ettiği nedensellik kavramını incelemek gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışı, tüm varlık alanını kapsayan nitelikte bir genişliğe sahiptir. Hem ontolojik olarak varlığa gelenlerin hem de varlığa gelmiş olan şeylerden doğan özelliklerin varlığa gelmesinde bir neden-nedenli ilişkisi zorunlu olarak söz konusudur. Sudur teorisi nesnelerin ontik kuruluşları bağlamında bir kurucu teori olarak yer almaktadır. Aynı şekilde nesnelerin sergiledikleri özellikler de yine bir neden-nedenli ilişkisiyle açıklanmaktadır. Yani hem nesnelerin mahiyetleri hem de bu mahiyetlerin lâzımları bir neden-nedenli ilişkisiyle açıklanmaktadır.

Bu bağlamda hem İbn Sînâcı hem de Meşşai gelenek için merkezi bir yerde duran dört nedeni incelemek gerekmektedir. Madde ve suretten oluşan nesnenin bileşenlerinin sebep/ilke olmaklığına fail neden ve gâî neden eklenerek dört nedeni meydana getirir. Bu sayede de bir nesnenin hem kuruluşunu hem kurucusunu hem de kuruluş amacını açıklayan bir teori olarak vazedilmiştir. Neden kavramı etrafında sudur teorisi ile inşa edilen fiziksel nesne ve fiziksel nesnenin mahiyeti var olanın bir neden kavramı üzerine var olmasından ötürü doğa fikrini incelemektedir. Bu sebepten ötürü de duyulur alanda yer alan nesnelerin doğaları hakkında nedensellik fikri gözlem bağlamında inşa edilememektedir. Bu sebeplerden ötürü de İbn Sînâcı doğa ve neden anlayışına binaen nedensellik gözlem bağlamında çokça veya daima tekrar ile inşa edilememektedir. Hatta bence tecrübenin gizli kıyasının gizli olmasının altında yatan sebep de bütüncül bir İbn Sînâ epistemolojisinin neden fikri üzerine inşa edilmesinden ötürüdür. Bu gizli kıyas nedenin doğayı belirlemesi bağlamında gözlem ile netice elde etmek isteyen için gizlidir.

Tecrübeye eşlik eden gizli kıyasta orta terim olan “ishal edicilik gücü” bir nedendir. Bu neden fiilini bir engelle karşılaşmadığı sürece eda etmektedir. Bir neden olan orta terimin neden olmasının burhan teorisi bağlamındaki yeri “Tecrübe ve Burhan” başlığında inceleneceği için bu başlık altında nedenlerin halleri ve tecrübenin kullandığı nedenin durumu incelenecektir.

İbn Sînâ nedenlerin hallerini tasnif ederken, tecrübî önermeler için sıkça kullanılan sakamonya örneğini bir başlık altında kullanmaktadır. Nedenleri fail neden çerçevesinde bizatihi fail neden olanlar, bir araz yoluyla neden olanlar ve diğerleri şeklinde on üç kısıma ayırmaktadır.¹⁶⁵ İlk kısımda neden, fiilin özü için ilke olma vasfına sahiptir. Yani ateşin yakıcı olmasında yakma fiilinin ta kendisi ateşin yakıcı olmasının nedeni ve dolayısıyla ilkesi olacaktır.¹⁶⁶ Aristoteles’in ifade ettiği “her bir ilke, neden olamaz ancak her neden bir ilke olabilmektedir” ilkesi bağlamında ateşin yakıcı olması ateşin özünden kaynaklanan bir fiil olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁷

Taksimın ikinci kısmında ise araz yoluyla neden olanlar ise dört ayrı kategoride değerlendirilmektedir. İlk kısım bir engelin başka bir özellik ile ortadan kaldırılması ve bu sayede engelin zıddının kaim olmasıdır. İkinci kısım ise bir engelinin zıddının kaim olmaksızın nesnenin doğal fiilinin ortadan kaldırılmasıdır. Üçüncü kısım ise öznenin yaptığı fiiline nispetle farklı bir sıfata sahip olmasıdır. Son ve dördüncü kısım ise bir öznenin bir gayeye yönelik yapmış olduğu harekettir. Bu bağlamda konumuzla doğrudan bağlantılı olan kısım taksimın ilk kısmıdır. Bu yüzden yalnızca bu kısım incelemeye tabi tutulacaktır.¹⁶⁸

Birinci kısmın örneği olarak sakamonyanın safrayı ishal ederek kişide acıyı ortadan kaldırması zikredilmiştir. Bu örnekteki neden araz bakımından bir nedendir. Burada sakamonya safrayı tabiatı gereği onda bulunan ishal edicilik gücü ile ishal ederken, mevcut olan bir engelin engellenmesi bağintısında işlevini sürdürmektedir. Yani ishal edicilik (söktürücülük) bir neden olarak insanda var olmaması gereken bir şeyin oradan kaldırılmasını sağlamaktadır. Örneğin bir insan zararlı bir şeyi yediği zaman o şeyin insana acı verdiği için insandan söktürülmesi gerekmektedir. Bu söktürücülük işlemini yapan şey ise sakamonya bitkisidir. Bu sebeple sakamonyanın ishal edicilik gücü sayesinde insanın doğal halinde bir engel olan zararlı şey insandan yok edilir. Bu yöntem ile insanın acı duymasına sebep olan yani acı duymamasına engel olan şey bir zıttı ile ortadan kaldırır.

¹⁶⁵ Taksimdeki diğer seçenekler ihmal edilmiştir. Nedenin diğer halleri için *Fizik* kitabının 12.faslına bakılabilir.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, 68.

¹⁶⁷ Muhittin Macit, “Meşşâî Gelenekte Nedensellik”, *İslamî İlimler Dergisi* 7, sy 2 (Güz 2012): 34.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, 68-69.

Sonuç olarak sakamonyanın safrayı ishal etmesi örneği üzerinden tecrübî bilgilerimizin bilinen bir neden olmaksızın inşa edildiğini ancak yine de nedenin varlığının bilgisinin baki olduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ, nedenin nedenli ile kurduğu ilişkinin fail sebep olmaklık bakımından bizatihi bir ilişkiyle değil, bir araz bakımından fail sebep olarak ifade edilebileceğini belirtmektedir. Bu noktada önemli olan husus sakamonyanın bir engelle karşılaşmadığı sürece safrayı ishal edeceği açıklamasında engel ile kastedilen durumun açıklamasını sunmasıdır. Yani nedenlerin durumları taksiminden açığa çıkan şey, failden doğan fiilin kimi zaman bir engelle karşılaşabileceği kimi zaman ise bir engeli ortadan kaldırabileceği fikridir.

Gizli kıyasta kullanılan orta terimin bir neden olarak kullanılmasını sağlayan şey de ispatını metafizikte bulan nedensellik fikridir. Bu nedensellik fikri ise fizik alem özelinde etki ve edilgilerin meydana çıkmasında neden ve nedenlinin işleyişinin temelinde yer almaktadır. Bu sayede bir tabiattan kaynaklanan etki bir nedenden ötürü meydana gelecektir. Bu etki ise daima veya çokça söz konusu olduğunda ise nedenin bir zorunluluk ile nedenlisini meydana getirdiği bilinecektir. Bu bilgi ise bir nesnenin tabiatı gereği bir fiili ortaya çıkardığını ve bu çıkarmış olduğu fiilin bir güçten kaynaklandığını ifade edecektir. Bu sayede orta terim olarak ishal edicilik gücü tecrübenin gizli kıyasında kullanılabilecektir.

Tüm bu anlatı eşliğinde dile getirilmek istenen temel argüman, nesnelerin kuruluşu ve özelliklerinin ortaya çıktığı düzlemin kendisi bir nedensellik ilişkisi zemininde olduğu için daima olma veya çokça tekrar etme durumu bir neden-nedenli ilişkisini ifade etmektedir. Bu yüzden de tecrübî önermelere eşlik eden kıyas da bu zemin bağlamında zorunluluk ifade etmektedir. Kıyasın zorunluluk ile inşa edilmesi ise tecrübeye eşlik etmesinden ötürü tecrübeyi de bir zorunluluk bağıntısında olumlamaktadır. Çokça veya daima tekrarın bu nedensellik ilkesinde işlevini yerine getirmesi ise neden ve nedenlinin bir arada yer almasından dolayıdır.¹⁶⁹ Bu birliktelik bağlamında tekrar etme durumunda bir nedenin tekrar ettiği fikri temellendirilmiş olmaktadır. Bu sayede sebebin ne olduğuna dair bilginin olmadığı bir düzlemde dahi bir kesinlikten ve tümellikten söz edilebilmektedir. Bu noktada ise sebebin ne

¹⁶⁹ Jon McGinnis, "Ibn Sina's Natural Philosophy", içinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, 6.

olduğunun bilgisinin yer almamasına karşılık orta terim olarak ishal edicilik gücünün kullanılması bilimsel açıklama teorisi bağlamında kapalı bir ifade olarak görülmektedir. Bu noktada sorulması gereken birkaç soru mevcuttur. İshal edicilik gücüne sahip olmak bir neden olarak neden illetin tespiti olarak kabul edilememektedir? Ya da bu gücün sebebinin bilinmesi açıklayıcılık noktasında yeterli bir kriter olarak görülmeli midir?

Bu sorular cevabını burhan teorisi bağlamındaki tartışmada bulacaktır. Ancak tecrübenin her durumda kendisinden başka fenomenleri açıklama gibi bir görevi olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹⁷⁰ Nitekim tecrübe bir ilke ise bu ilkenin kullanılması sayesinde başka fenomenlere epistemolojik olarak ulaşılmalı ve metodolojik olarak da bu fenomenler için açıklayıcı rolüne sahip olmalıdır.

2.1.3. Doğa-Tabiat Teorisi ve Tecrübe

Birbirine zıt niteliklerin etki edilgi bağıntısında bir karışım oluşturmak suretiyle cisme ait yeni bir niteliğin oluşumuna mizaç denilmektedir.¹⁷¹ Mizaç teorisi fiziksel bir nesnenin bileşenlerini unsurlarına ve unsurların olduğu niteliklere kadar geri götürülecek şekilde işleyen bir teoridir. Bununla birlikte tam tersi yönde unsurların bileşimi ve bu ilk bileşimlerden meydana gelen karmaşık bileşimlerin nasıl ortaya çıktığını açıklamayı da hedef alan bir teoridir. Basitçe ifade etmek gerekirse birincil duyulur nitelikler (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi) dört unsuru (hava, su, ateş ve toprak) karışım yolu ile oluşturmaktadır. Niteliklerin karışımı ile yeni nitelikler meydana gelmektedir. Temelinde karışım fikri yatan bir yapı vardır. Bu şekilde ilerleyen yapının inşası mizaç fikri ile bu yapının incelenmesi ise mizaç teorisi ile söz konusu olmaktadır.

Mizaç fikri, niteliklerin karışımından doğan güçlerin ve özelliklerin açıklanması noktasında bir cismin doğasının belirlenmesinde etkin bir role sahiptir. Ancak bu bağlamda kullanılan doğadan kasıt ne cevherin künhüne işaret eder ne de her ne ise o olmayı sağlayan mahiyet anlamına işaret etmektedir. Buradaki doğa, bileşikler için

¹⁷⁰ McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method", 146.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik*, 43.

suretin bir parçası, ondan bir şey olma anlamındadır.¹⁷² Yani mizaç teorisinin belirleyici olduğu doğa fikri özellikle bileşik nesneler için kullanılmaktadır.

İstidat, maddenin bir şeye dönüşme kabiliyeti anlamındadır. Mizaç neticesinde birtakım istidatlar meydana gelmektedir. Bu istidatlar bilfiil değil bilkuvve olacak şekilde meydana gelmektedir. İstidatın ortaya çıktığı mahal ise maddedir. İbn Sînâ'nın madde kavramı ise zıt güçlerin bir arada tutulduğu bir kavramdır. Maddenin istidat teorisi bağlamında belirlenime sahip olması, ondaki zıt güçlerden birinin iptal edilip, diğerinin açığa çıkması sonucu meydana gelmektedir.¹⁷³ Bu süreç neticesinde mizaçtan doğan istidatın bazı güçleri ve güçlerin fiillerini meydana getirmektedir. Belirlenmiş bir istidata sahip olan şeydeki güç ise henüz bilfiil hale gelmemiş yarı-varlık alanında durmaktadır. Bu noktada varlığın ona feyz etmesi neticesinde bu belirlenmiş güçler/hazırlanmış güçler bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş yapmaktadır. İşte bu güçlerden birtakım fiiller bu noktada meydana çıkmaktadır. Bu fiiller ise birtakım etkileri meydana çıkarmaktadır. Tecrübe bağlamında sakamonya safrayı ondaki ishal edicilik gücü ile ishal eder demenin teorik arka planı da bu şekilde ifade edilmektedir.

Sakamonya bitkisi birtakım niteliklerin karışımı neticesinde birtakım istidatlara sahip olmaktadır. Bu istidatlar türsel suret/feyz gelene kadar bilkuvve birtakım güçlere - safrayı ishal edicilik gücü- sahip olacaktır. Sakamonyayı sakamonya yapan şey olarak türsel suretin ona ilişmesi neticesinde sakamonyanın güçleri bilfiil hale gelecektir. Bu güçlerden de bazı fiiller -ishal etme- meydana çıkacaktır. Serimlenmiş olan çerçeve için sorulması gereken birtakım sorular vardır. Hangi niteliklerin karışımı ishal edicilik gücünü doğurmaktadır? Türsel suretin feyzi yalnızca bilfiil hale getiricilik bağlamında mı işlemektedir? Hem bu sorulara cevap vermek hem de tecrübeler ve mizaç-istidat teorisinin ilişkisini anlamak için İbn Sînâ öncesindeki fiziksel açıklama teorilerinden iki ana akımı kısaca tanıtmak gerekmektedir. Bu gerekliliğin sebebi ise İbn Sînâ'nın teorisindeki “değişimin” ve “iyileştirmenin” sebebinin anlaşılmasını kolaylaştıracak olmasıdır. Bu nokta doğru bir şekilde

¹⁷² İbn Sînâ, 37.

¹⁷³ İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 3 (Ekim 2015): 57.

anlaşıldığı zaman sakamonya safrayı ishal eder önermesinde orta terim olarak ishal edicilik gücünün kullanılması ve bunun teorik bir çerçevede açıklayıcı olma vasfına sahip olması anlaşılır bir hale gelecektir.

Parçacıkçı açıklama teorisi bir nesnenin temelinde yatan ve daha fazla bölünemeyen parçaların birbiri ile olan farklı ilişkilerin farklı nitelikleri ortaya çıkardığını iddia eden bir teoridir. Nitelikçi teori ise daha fazla bölünemeyen parça kavramını reddetmekle birlikte duyulur alanda beliren niteliklerin açıklama gücünün olduğunu belirtmektedir. Kısaca nitelikçi açıklama modeli özellikleri, niteliklere; parçacıkçı açıklama modeli ise nesnenin parçalarına atıfla açıklamaktadır.¹⁷⁴

İstidat kavramı İbn Sînâcî teoride bilkuve bir yarı-varlık mertebesine sahiptir. Bu yarı-varlık alanından tam varlık alanına geçişi sağlayan şey ise türsel surettir. Nitelikçi teoriden ayrıştığı en önemli nokta da burasıdır. Bu ayrışma sayesinde niteliklerle açıklanamayan özellikler, türsel suretin kendisine atfedilerek teorik bir tutarlılık sağlanmaktadır. Tutarlılığı sağlayan şey ise türsel suretin bilfiil hale getirici yapısından ötürü bir şeyin niteliklerinden fazlasına sahip olabilme imkanındır. İşte bu imkân sayesinde de niteliklere indirgenemeyen özelliklerin açıklaması yapılmaktadır.¹⁷⁵ Bu açıklamanın yapılmasının önemi ise fiziksel durumların açıklamasında alternatif bir teori olarak kullanılan nitelikçi teorisinin niteliklerle açıklayamadığı durumlar yüzünden düştüğü açmazdan çıkabilmesidir.¹⁷⁶

Bu yeni mizaç teorisi, tecrübî bilgilerin teorisinin dışında tutulmadan açıklanabilir olmasını sağlamaktadır. Sakamonyanın safrayı ishal etmesi sakamonyanın tabiatından kaynaklıdır denildiği zaman bu içeriksel olarak boş bir açıklama olarak görülmeyecektir.

Mizaç fikrini tecrübe için önemli kılan bir diğer nokta da sakamonyanın tabiatı gereği safrayı ishal etmesi açıklamasında yer alan tabiat fikrinin mizacın

¹⁷⁴ Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker?", 1-17.

¹⁷⁵ Üçer, 45-50.

¹⁷⁶ Üçer niteliklere indirgenemeyen özelliklerin açıklamasının yapılamamasından ötürü nitelikçi teorisinin eksik olduğunu ifade eder. Niteliklere indirgenemeyen özellikleri istisnâî özellikler olarak görmenin meselenin üzerini örtmek olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ'nın mizaç ve istidat teorisinin açıklanamayan denilen özellikleri açıklayıcı bir yapısı olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden de nitelikçi açıklama modelinin düşmüş olduğu açmazı İbn Sînâcî modelin yaşamadığını belirtmektedir. Bkz: İbrahim Halil Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker?".

oluşmasından sonra ortaya çıkan bir şey olmasıdır. Mizaç ve tabiat ilişkisi arasında öncelik-sonralıktan farklı olarak içeriksel boyut bakımından da bir farklılık söz konusudur. Bir nesnenin mizacının oluşmasından sonra tabiatı meydana gelmekle birlikte, içeriksel olarak tabiat mizaçtan fazlasını içermektedir.¹⁷⁷ Bu sayede sakamonya tabiatı gereği safrayı ishal eder önermesinde etkinin kaynağı olarak ne madde ne de nitelikler açıklayıcı olur. Ancak türsel suret burada açıklamayı yapma potansiyeline sahiptir. Bu açıklamada belirsizliğini koruyabilecek tek şey ise sakamonya için ishal edicilik ve mıknatıs için demiri çekmenin bu mahiyetlerin faslı mı yoksa faslının bir özelliği olan hâssası mıdır sorusudur. Bu açıklayıcı teorinin eskisine nispetle daha açıklayıcı bir yönünün olduğu ancak yine de her şeye mutlak bir cevap veremediği de ifade edilmelidir.¹⁷⁸

Tecrübî bilgilerimiz için ifade edilmiş olan zorunluluk için sebebin varlığının yeterli olması İbn Sînâ'nın mizaç teorisinde yaptığı dönüşümle oldukça anlamlı bir hal almaktadır. Nitelikçi açıklama modelinde gücün neyden kaynaklandığı sorusuna cevabın bulunamaması ciddi bir sorundur. Ancak İbn Sînâ'nın inşa ettiği mizaç teorisine göre gücün neyden kaynaklandığının bilgisi zorunlu ve tümel bir önerme oluşturmanın bir şartı olmaktan çıkmaktadır. Aynı şekilde sebep-sebepli bağlamında da sebebin ne olduğu bilgisine ihtiyaç duyulmaksızın tecrübîler hakkında en azından İbn Sînâcı teorik çerçeve bağlamında tutarlı bir şekilde konuşulabilmektedir.

Sakamonya, ya da mıknatıs örneklerinde olduğu gibi tecrübe sayesinde elde edilen bilgiler, ilk kertede gözlemin dayattığı bilgiler olarak görülebilmektedir. Bu yüzden de reddedilmesi bir kenara tikel bağlamda dahi açıklanması imkânsız şeyler olarak görülmektedir. Ancak yeni mizaç teorisi bu problemi mizaç teorisine bir ek olarak türsel suretten doğan özellikleri ekleyerek çözmüştür.

Üçer'in "Mıknatıs Neden Çeker?" makalesinde ileri sürmüş olduğu bu tez, tecrübenin mahiyetini ve hangi problemler bağlamında geliştiğini oldukça tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Bir doğadan kaynaklanan özelliğin sebebi onda bulunan bir güçtür. Bu gücün ne olduğu ve nasıl işlediğinin açıklamasını yapan şey ise nitelikçi mizaç teorisinden ayrılan, özellikleri bilfiil hale getirici yapısıyla türsel suret ile

¹⁷⁷ Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker?", 51.

¹⁷⁸ Üçer, 41.

açıklanmaktadır. Böylece sakamonya safrayı tabiatı gereği ishal edicilik gücü ile ishal eder açıklaması sakamonyanın niteliklerinden dolayı değil, onun türsel suretinin bilfiil hale getirdiği ishal edicilik gücü ile açıklanmaktadır.

2.2. Tecrübe ve Burhan Teorisi

Burhan, zorunlu öncüllerden oluşturulan burhanî kıyas ve burhanî olana hizmet etme noktasında aracılık eden hakiki tanımın elde edilme yöntemini ve bu yöntemle birlikte içeriksel olarak neyin burhanî kıyasın ve hakiki tanımın parçası olabileceğini açıklamaktadır. Burhan, modern dönemde kullanılan bilimsel açıklama teorisinden daha geniş kapsamlı olmasına rağmen bilimsel açıklama teorisi ile karşılanabilir. İbn Sînâ'nın bilimsel açıklama metodunun ise temelinde sebep/illet fikri yatmaktadır. Bu dizgede bir açıklamayı bilimsel yapan şey sebebin tespit edilmesidir. Bu bağlamda da burhanın kullanımında sebebin kıyastaki konumu ve illet olmak bağlamında açıklayıcı olup olmaması burhanın mahiyetini ve taksimini belirleyici bir role sahiptir.

İbn Sînâ burhanı; innî ve limmî olmak üzere iki kısma ayırarak incelemektedir. Innî burhan (varlık burhanı), bir tasdikte yer alan illeti vermektedir. Yani bir kıyas kurulurken, orta terim orta terim olmaklığı bakımından kıyasın inşasını sağlıyorsa bu burhana innî burhan denilmektedir. Ancak orta terim yalnızca kıyasın telifinde değil aynı zamanda kıyasın neticesindeki öncülün yüklemine öznesine hamledilmesinin de sebebi oluyorsa bu burhana burhanı limmî (niçin burhanı) denilmektedir.¹⁷⁹ İnnî burhanın illet olduğu yer varlık kısmıyken, limmî burhanın illet olduğu yer hem açıklama (beyan) hem de varlıktır. Limmî burhan ise bu teorinin merkezinde yatan burhan türü olarak, bir yüklemlemenin gerçek sebebinin orta terim olarak kullanıldığı burhandır. Bu noktada **bir şeyin öyle olmasını bilmek** ve bir şeyin neden öyle olduğunu bilmek ayrımı burhan teorisini iki kısma ayırmakla birlikte asıl bilme eyleminin sebebin bilgisiyle inşa edildiğini de gözden kaçırılmamalıdır.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 28.

Varlık burhanı, mutlak varlık burhanı ve delil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak varlık burhanında orta terim ne illet ne de malul olmaktadır. İbn Sînâ burada orta terimin, büyük terimin küçük terime yüklenmesinde illet ve malul olmak dışında başka seçeneklerinin olduğunu ifade eder. Orta terim (a) görelisi olabilir, (b) illetle birlikte ilişkin bir şey olabilir ve (c) **doğası gereği onunla birlikte olan bir şey olabilir**. Büyük terimin küçük terimde var olmasını sağlayan orta terim eğer malul olursa bu burhana da delil ismi verilmektedir.¹⁸⁰ Bu taksimleri İbn Sînâ'nın vermiş olduğu birer örnek ile kısaca açıklamak özellikle ileride tecrübe ile burhanın bağintısında önemli olacaktır.¹⁸¹

Mutlak varlık burhanı:

- Bu hummalıya, ağır hastalığında koyu beyaz bir idrar ilişmiştir.
- Bunun iliştiği her insanın beyin menenjiti olmasından korkulur.
- Bu hummalının, beyin menenjiti olmasından korkulur.

Orta terim olarak kullanılan koyu beyaz idrarın ilişmesi ve büyük terim olan beyin menenjiti geçirmek başka bir sebebin sonuçlarıdır.¹⁸² Bu bağlamda orta terim ile büyük terimin ilişkisi b maddesi olarak belirtilen illetle ilişkin bir şey olma kategorisi altına girmektedir.

Delil burhanı:

- Ay tutulduğu esnada kararmaktadır.
- Ay tutulduğu esnada karardığında onunla güneş arasına yerküre girmiştir.

Bu örnekte Ay ile Güneş arasına yerkürenin girmesi (Ay tutulması), Ay'ın karanlık olmasının sebebidir. Ancak argümanın yapısına bakıldığında zaman sanki sebep ile sebepli yer değiştirmiş gibi görünmektedir. Yani gerçek sebep olmasından ötürü orta terim olması gereken ay tutulması, Ay'ın tutulması esnasında kararmasıyla açıklanmaktadır.¹⁸³

Mutlak Burhan (Limmî burhan):

¹⁸⁰ İbn Sînâ, 28.

¹⁸¹ İbn Sînâ, 29.

¹⁸² İbn Sînâ, 29.

¹⁸³ Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 337.

- Bu insanda safra tutulması ve gözenek tıkanması nedeniyle safra bozulmuştur.
- Bu durumda olan her insana üçüncü günde şiddetle gün aşırı veya sürekli humma nöbeti gelmiştir.

Orta terim safranın bozulmasıdır. Büyük terimin, küçük terime yüklem olmasını sağlayarak kıyasın hem burhani hem de limmî olmasının sebebi ise orta terimin hem varlık hem de açıklayıcılık bağlamında illet olmasıdır.

Mutlak Burhan (Limmî burhan):

- Bu odun ateşe temas etmiştir
- Ateşe temas eden her odun yanar
- O halde bu odun da yanmıştır.¹⁸⁴

İbn Sînâ'nın burhan taksimini inceledikten sonra tecrübenin hangi burhan kategorisine girdiğini belirlemek gerekmektedir. Ancak burhan ve tecrübe arasındaki ilişkinin kurulmasından önce muhtemel bir soruya cevap verilmelidir. O soru da burhan için ilke olan tecrübenin nasıl burhan çeşitlerinden birine dahil olabileceği sorusudur. Bir kıyası innî ve limmî yapan şey orta terim olarak kullanılan terimin yalnızca varlıkta mı yoksa hem varlıkta hem gerçek anlamda illet olarak kullanılıp kullanılmadığıdır. Halbuki tecrübeyi burhan için ilke yapan şey ise özne ile yüklem arasında bir sebebin bulunmadığı fikridir. Bu noktada bir tutarsızlık olduğu zannedilebilir. Ancak tecrübeyi tümevarımdan ayıran gizli kıyas, bu noktada tecrübenin edinilmesi ve edinilen tecrübenin felsefi olarak tahlil edilmesinin iki farklı şey olmasından ötürü kesb etme işleminde kullanılan bir kıyas olarak değerlendirilmemelidir. Tecrübe edinilmesi bakımından bir sebebe gerek duymamakla birlikte, tahlil edilmesi durumunda gizli kıyasın devreye girdiği bir yöntemdir. Bu noktada tecrübenin tahlilinde kullanılan gizli kıyasın zikredilmesi, tecrübenin innî ya da limmî bir burhan ifade etmesi durumunda bir çelişkinin doğmasını engellemektedir. Bu muhtemel soruna açıklık kazandırıldıktan sonra tecrübe ile burhan arasındaki ilişkinin açıklanması meşru bir zemine dayanmış olacaktır.

¹⁸⁴ Bu örnek ileride tecrübenin hangi burhan kategorisine gireceğini belirlemede önemli bir nokta olacağı için eklenmiştir.

Öncelikle İbn Sînâ'nın açıklamasında “ishal edicilik gücünün” bir sebep olduğu açıkça belirtilmektedir.¹⁸⁵ Ancak İbn Sînâ burada zikredilen sebebin uzak-yakın ya da gizli kıyasta kullanımı bakımından innî ya da limmî olup olmadığına dair bir açıklama yapmamıştır. Bu yüzden de innî ve limmî burhan için uzak ve yakın sebep olma durumlarına göz atmak gerekmektedir. İnnî burhan için orta terimin illet olması şart olmadığı için uzak ya da yakın olmasını tartışmak abesle iştigal olacaktır. Limmî burhan için ise İbn Sînâ orta terimin yakın illet olması gerektiğini düşünmemektedir.¹⁸⁶ İletinin yakın olma şartından hâlî olması sayesinde limmî burhan anlayışı daha kapsamlı bir şekilde inşa edilmiştir. Uzak illetin limmî burhandaki kullanımı şu örneklem bağlamında ifade edilebilir:

1.kıyas

Natık, hayret edendir. (A,B'dir)

Her hayret eden, gülendir. (B,C'dir)

O halde her natık, gülendir. (A,C'dir)

2.kıyas

Her insan, natıktır. (D,A'dır)

Her natık gülendir. (A, C'dir)

O halde her insan, gülendir. (D,C'dir)

Hayret etme birinci kıyas için yakın, ikinci kıyas için ise uzak illettir. Her iki kıyas da limmî burhan ifade etmektedir. Birinci kıyasın orta terimi olan hayret etmek; gülen olmaklığı, natık olmaklığa yüklem yapan yakın illettir. Ancak ikinci kıyasta, birinci kıyasın neticesi büyük öncül olarak kullanıldığı için bu öncülün orta terimi olan natık olmaklık yakın illet olmayacaktır. Bu bağlamda da hayret edicilik birinci kıyasta; yakın illet olarak, natıklık ise ikinci kıyasta; uzak illet olarak neticesi limmî burhan mertebesinde olan bir kıyası telif etmektedir.¹⁸⁷ Natıklık- hayret edicilik ve gülücülük için kısa bir açıklama yapılırsa, illetin uzaklığı ve yakınlığı fikri daha açık

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 42.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, 39.

¹⁸⁷ el-Mısri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhânî's-Şifâ*, 429.

bir hale gelecektir. İbn Sînâcî dizgede bir şeyin gülücü olmasının sebebi onda hayrete düşme/şaşıрма (taaccüb) halinin mevcut olmasıdır. Hayrete düşebilmenin şartı ise natık olmak/akıl sahibi olmaktır. Bu yüzden de akıl sahibi olanın gülen olduğunu açıklarken, hayret edicilik yakın illet olmaktadır. Ancak insanın gülen olduğunu açıklarken, natıklığın kullanılması ise uzak illet olacaktır. Nitekim gülücülüğün yakın illetinin hayrete düşmek olduğunu ifade etmiştik. Bu kısma açıklık getirilmesinin sebebi limmî burhanın yalnızca yakın illete mahsus olmadığını delillendirmektir. Limmî burhanın sınırlarının doğru bir şekilde tespit edilmesinden sonra tecrübi önermenin gizli kıyasının nasıl bir burhan olduğuna geçiş yapılabilir. Gizli kıyasın innî mi yoksa limmî mi olduğu ile alakalı tartışmanın sebebi İbn Sînâ'nın bu hususu açık bir şekilde ifade etmemesinden ötürü meydana gelmektedir. Her ne kadar tezin bu kısmına kadar tecrübenin inşasında bir sebebin yer almadığı ifade edilse de daha önce de belirtildiği üzere tecrübenin edinimi ve tahlili arasındaki farklılık bu tartışmanın baki kalmasının sebebidir.

Burhanî bir öncül olan “Sakamonya, safrayı ishal eder.” örneği varlık burhanı mıdır yoksa niçin burhanı mıdır sorusunun cevabına üç farklı yaklaşım ile cevap verilebilmektedir. Bu yaklaşımlardan ilki “ishal edicilik gücü” ifadesinin bir açıklayıcı vasfının olmadığını düşünen ve yalnızca kıyasın kurulumu bağlamında orta terim olarak kullanılmaktan başka bir işlevinin olmadığını düşünen yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise ishal edicilik gücünü bir doğanın tabiatından kaynaklı olarak ortaya koyduğu fiilinin sebebi olarak gören yaklaşımdır. İlk yaklaşım Jon McGinnis'in tecrübe yorumuna dayanırken, ikinci yaklaşım ise İbrahim Halil Üçer'in teklif ettiği akli surete dayalı doğa merkezli yeni fizik anlayışının bir uzantısı olarak görülmektedir.

McGinnis, iki sebepten ötürü tecrübenin yalnızca özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi zorunluluk ile açığa çıkarmaktan başka bir işlevinin olmadığını düşünmektedir. İlk sebep, bir şeyin doğasına ait sebebi araştırmak onun mahiyetine dair bir araştırma yöntemidir. Halbuki İbn Sînâ bilimsel araştırma yönteminin bu konu hakkında araştırma yapmadığını ifade etmişti. Bu yüzden de tecrübenin bir sebebin ne olduğunu ortaya koyma gibi bir görevinin olmadığını ve olamayacağını söyler.¹⁸⁸

¹⁸⁸ McGinnis, “Orta Çağ İslam’ında Bilimsel Metodolojiler”, 176.

İkinci sebep ise parçacıkçı teori ya da atomcu teorinin açıklama olarak kullandığı mizaç-karışım ya da parçacıkların birbiri ile ilişkisine gözeneklerin kapanması ya da açılması gibi açıklamaların benzer nitelikte bir açıklama misyonuna sahip olmadığından ötürü tecrübenin sebep hakkında bilgi vermesinin mümkün olmamasıdır.¹⁸⁹ McGinnis ileri sürmüş olduğu bu sebeplerle ishal edicilik gücünün ya da duyulur alana dair tecrübe ile elde edilen önermelerde sebep olarak görülen güçlerin açıklayıcı bir vasfının olmadığını zikreder. Bu anlatı bağlamında da gizli kıyasın kurulumu ile tahlil edilen tecrübenin ancak ve ancak innî burhan mertebesinde yer alabileceği fikri ortaya çıkmaktadır. Çünkü “güç” kavramının açıklayıcı bir yönünün olmadığını düşünmektedir.

Üçer ise İbn Sînâ’nın nitelikçi teoriden farklılaşarak, mizaçlar ile açıklanmaya çalışılan özelliklerin aslında türsel suretlere ait özellikler olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁰ Yani bir tabiattan kaynaklanan özellikler yalnızca mizaç bağlamında karışımlar ile değil, türsel suretin konumsal olarak yarı-varlık alanına tekabül eden istidatları bilfiil hale getirmesi sonucu meydana gelen fiiller olarak açıklamaktadır.¹⁹¹ Bu bağlamda bir doğaya ait güç türsel suret sayesinde bilfiil hale gelmektedir. Gücün fiilini ortaya çıkarmasının sebebi olarak türsel suretin zikredilmesi ise sakamonya için ishal edicilik gücünün kaynağını/sebebini belirtmek anlamına gelmektedir. Bu sebep ise sakamonyayı sakamonya yapan şeyin kendisine işaret etmektedir. Buraya kadar olan kısımda herhangi bir belirsizlik olmaksızın tabiata ait gücün ne nitelikçi ne de parçacıkçı teori ile açıklık kazanabileceği kesinleşmiştir. Ancak kesinliğin olmadığı tek nokta sakamonyanın sakamonya olmaklığına işaret ettiğini belirttiğimiz gücün fasıldan mı yoksa hâssadan mı kaynaklı oluşunun belirsizliğidir.¹⁹² Her durumda ishal edicilik gücü türsel suretle bilfiil hale gelmiş, sakamonyanın tabiatının bir gereği olan ishal edicilik gücünden doğan fiili meydana getirmiştir. Bu teorik çerçeve için de ishal edicilik gücünün innî burhan fazlası olduğuna kanaat getirilebilir.

¹⁸⁹ McGinnis, 176.

¹⁹⁰ Üçer, “Mıknatıs Neden Çeker?”, 29-63.

¹⁹¹ Üçer, 1-63.

¹⁹² Üçer, 41.

McGinnis'in ileri sürdüğü iki sebep ve bu sebeplerin muhtemel cevaplarını kısaca değerlendirmek gerekmektedir. Öncelikle ikinci sebep ele alınacaktır. Üçer'in çizmiş olduğu yeni mizaç fikrine dayanan teori McGinnis'in sebep olarak sunduğu ikinci sebebi çözebilecek niteliktedir. Nitelikçi ve parçacıkçı teorinin öne sürmüştüğü açıklama modellerini açıklayıcı kabul eden bir yaklaşım, yeni mizaç teorisiyle ifade edilen duyulur niteliklerin ilkesi/sebebi olarak duyulur olmayanın vazedilmesini açıklayıcı bulmalıdır. Bu sayede de tecrübenin sağladığı burhanın en azından burhan teorisi bağlamında açıklayıcı (limmî) olması gerektiğini ifade etmelidir. Nitekim nitelik ya da atomcu bağlamda bir açıklama yapmak ile, özelliğin türsel suretten kaynaklı olduğunu söylemek arasında burhân teorisi bağlamında bir fark yoktur. Şu özelliğin sebebi olarak şu niteliğe işaret etmek ve şu özelliğin sebebi olarak şeyin türünü belirleyen surete işaret etmek açıklayıcılık noktasında aynı mertebede durmaktadır.

McGinnis'in işaret ettiği pasaj İbn Sînâ'nın mukavvim unsur olan zatilerin talep edilemeyeceğini belirten kısma tekabül eder.¹⁹³ İbn Sînâ'nın bu pasajda ifade etmek istediği şey, bir nesneyi kuran cins ve faslın tümevarım yöntemi sonucu elde edilemeyeceğidir. Yani zatilerin araştırmaya konu olmaması tümevarımcı araştırma yöntemi bağlamında ele alınmıştır. Nitekim İbn Sînâ da aynı pasajın devamında zatilerin, zatına yüklem olmasını kendinde açık bir yükleme olarak ifade etmektedir. Kendinde açık olma vurgusunu da tümevarımcı yöntemle elde edilmenin karşısında konumlandırarak kullanmaktadır.¹⁹⁴ Zatilerin talep edilememesinden ötürü de bir doğanın gereklerinin sebebinin inceleme konusu olamayacağını ifade etmek hatalı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Mukavvim unsurların talep edilemediği kesin olmakla birlikte, talep edilememesinin sebebi kendinden açık olmasından dolayıdır. Nitekim İbn Sînâ da açıkça bütün insanlar canlıdır tümel önermesinin kendiliğinden açık olduğu ifade etmektedir.¹⁹⁵

İki farklı yorum bağlamında McGinnis sebebin bilinmemesinden ötürü tecrübenin yalnızca konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi zorunluluk ile ifade ettiği kanaati yukarıda açıklanmış olan gerekçelerle değillenmiştir. Bununla birlikte Üçer'in

¹⁹³ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 41.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, 40.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, 23.

sunmuş olduğu yeni mizaç teorisine dayanan doğa merkezli fizik anlayışının McGinnis'in iddiası ve açıklaması bağlamında nitelikçi ve atomcu teorilere nispetle açıklayıcı bir vasma sahip olduğu da belirtilmiştir. Üçer bu noktada limmî burhan örneği olarak yukarıda zikredilen ateşin yakıcılığı ile mıknaşın çekme gücü ve sakamonyanın ishal ediciliğinin aynı düzeyde açıklanabilir olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁶ Ancak unutulmamalıdır ki modern anlamda “bilimsel açıklama” teorisinin kriterlerince her iki yorum da açıklayıcılık vasfından yoksun olarak değerlendirilebilmektedir. Ele alınan mesele klasik felsefe bağlamındaki çerçeve ve bu çerçevenin içerisinde kalarak yapılmış, yapılmaya çalışılmış bilimsel açıklama çabasının ifadesi olduğu için işin bu yönü ihmal edilmelidir.

Son olarak ise Mısıri tecrübenin ifade ettiği burhan için ikili bir mertebenin var olduğunu ifade etmektedir. Sakamonya safrayı ishal eder önermesi innî bir burhandır çünkü yalnızca ishal etme yüklemi, sakamonyaya yüklem olmaktadır. Ancak sakamonya ondaki ishal edicilik gücü ile safrayı ishal eder şeklindeki ifadenin ise limmî burhan olduğunu belirtir. Çünkü burada yalnızca bir yükleme değil, aynı zamanda yüklelemenin sebebi olan “ishal edicilik gücüne sahip olma” da belirtilmiştir.¹⁹⁷

İlk sebep olarak belirtilen, bilimsel araştırma yönetimin sınırı ve bu sınırın dışında kalan doğaya ait sebebin araştırma konusu yapılması meselesinde irdelenmesi dikkat çekici noktalardan birisi İbn Sînâcî bilimsel araştırma yöntemin sınırlarıdır. Bu sebepten ötürü de burhan teorisinin ne derecede bir genişliği sahip olup olmadığı ifade edilmelidir. Burhan teorisinin epistemolojik hedefi olan zorunlu bilgilerden başka zorunlu bilgilerin türetilmesi fikri ve zorunlu bilgilerin zâti olanlarla sınırlılığı burhan teorisinin teorik çerçevesi dışında kullanımının zayıf olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Nitekim burhani öncüllerin yalnızca zatilerin zatlara yüklem yapılarak kurulması şeklinde ifadesini bulan gelen anlatısı geniş anlamda innî burhanlarda ve hususi olarak tecrübe gibi kıyasın zorunlu ilkelerinin kullanımıyla yanlışlanması gereken bir kanıdır. Bu noktada tecrübenin sağladığı burhan, bu kanaati yıkabilecek nitelikte bir örneklem uzayına sahiptir. Kıyasın ilkeleri de tek tek incelendiğinde bilimizi genişletici bir özelliğe sahip olması bakımından tecrübî

¹⁹⁶ Üçer, “Mıknaş Neden Çeker?”, 48.

¹⁹⁷ el-Mısıri, *Düstüru'l-hukema fî şerhi Burhânî's-Şifâ*, 486.

yöntem önemli bir yerde durmaktadır. Dış dünyada bir olayın başka bir olayla aynı zamanda gerçekleşmesi durumunun ittifakîlik/ rastlantısallık bağıntısının değillenmesi ve bu şekilde zorunluluk ve tümellik fikrine geçişi sağlayan tecrübe, fizik alem hakkında oldukça geniş bir yelpazeye ve açıklayıcı bir çerçeveye sahiptir.

Sonuç olarak, tecrübe, burhanın bir ilkesi olarak görev yapmaktadır. Bu görevini de duyulur alem hakkında yapılan gözlemlerle inşa etmektedir. Ancak bilindiği üzere gözlem, yalnızca tikellere dair bilgi verebilmektedir. Bu yüzden de burhanın ilkesi olan şeyin tikeller bağlamında bir bilgi verme aracı olarak sınırlandırılması çelişik bir söylem olacaktır. Bu yüzden tecrübenin yalnızca gözleme dayalı tekrara değil, bu tekrarın eşlik ettiği bir kıyasa sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu kıyas, bilginin elde edilmesinde değil, yalnızca tahlil boyutunda yer alan bir kıyastır. Bu noktada ilk elde edilişi bakımından tecrübeye eşlik eden kıyasın orta terimi bir sebep olmak zorundadır. Aksi halde tecrübe meşru bir zeminde yer alamazdı. Orta terim olarak kullanılan bu sebep ise ishal edicilik gücü, yakıcılık gücü veya demiri çekme gücü şeklinde ifade edilen bir güç fikriyle ifade edilmektedir. Bu güç fikri aynı zamanda nesnelerden meydana çıkan fiillerin yani ishal etme, demiri çekme ve yanma gibi sebebidir. Yani bu fiillerin ortaya çıkmasının sebebi olarak bu güç fikri ortaya atılmaktadır. Bu anlamda bu sebebin açıklayıcı olup olmadığını belirlemek tecrübenin burhan taksimindeki yerini ifade edecektir. Eğer bu güç kavramını yalnızca varlık burhanı bağlamında sadece öznenin yükleme nispetinin kurulması için kullanılan bir kavram olduğu ifade edilirse bu innî burhan olduğu fikrini doğuracaktır. Ancak bu güç kavramını bir sebep olarak kabul edilirse, ishal edicilik gücü fiilin sebebi olacaktır. İshal etme özelliğinin çokça tekrara dayanmasının ardında yatan sebep olarak da limmî burhan kategorisi altına düşecektir. Bu bağlamda itiraza sebep olacak ilk düşünce ise sebebin gerçek sebep olarak açıklayıcı olup olmasıdır. Yani güç kavramının inşa edilmesi yalnızca açıklanamaz olanın bir mertebe daha geriye götürülerek aynı açıklanamazlık bağlamında bırakılıp bırakılmadığı meselesidir.

Her ne kadar bu konuda farklı yorumlar söz konusu olsa da ishal edicilik gücünün açıklama vermediğini söylemek biraz zor gibi görünmektedir. Hem fiziksel hem de metafizik bağlamında yapılan her türlü açıklama girişimi nihai olarak bir dayanak noktasına sahip olmaktadır. Bu sebeple de İbn Sînâ'nın özelliklerin açıklanmasının

teorisinde dayanak olarak kendisine güç kavramını seçtiği ve bu bağlamda bir açıklama teorisi inşa ettiği muhtemel yorumlardan en kuvvetlisi olarak görünmektedir. Bu sebeple de güç kavramı ile yapılan açıklamanın açıklayıcı bir vasfa sahip olduğunu kabul edilirse, yalnızca bir yükleme yapmanın meşruiyeti için kullanılmadığı açığa çıkacaktır.

2.3. Tecrübe ve Akli Bilgi Teorisi

İbn Sînâ, akledilirler ile duyulanları ayırtmaktadır. Dış duyular ve hissi müşterekin ortaklaşa çalışması sonucu elde edilen suret, duyusal bir surettir. Bu suret, nitelik, nicelik, konum gibi arazlar ile çevrili bir şekilde insanda bulunmaktadır. Ancak akledilir suret ise tüm bu arazlarından soyutlanmış haldeki surete denilmektedir. Bununla birlikte, akledilir olan suretin heyeti ile soyutlandığı ifade edilen arazî özellikleri yüklenmeye hazır bir akledilir doğaya sahip olması gerekmektedir.¹⁹⁸ Bu heyete sahip olması dış dünyadaki nesnelerin arazî özelliklerinin var olması için bir ön şarttır. Yine aynı şekilde bu akli doğanın da harice çıkabilmesi için bu arazî özelliklere ihtiyacı vardır. İbn Sînâ hariçte yer alan duyulurlardan, akli surete nasıl ulaşıldığını nefis teorisi bağlamında ele almaktadır. Bununla birlikte *Burhan*'da kısa bir anlatıya yer vermektedir.

Arazî özellikleri ile donatılmış akli bir suret hayal deposuna alındıktan sonra akıl bu depodaki suretleri birtakım incelemelere tabi tutmaktadır. Örneğin Zeyd'e ve Amr'a ait suretler arasında benzerlikleri ve farklılıkları tespit ederek neyin zati neyin arazî olduğunu belirlemektedir. Bu sayede arazî olanları bu suretlerden soyarak, akli suretin kendisine ulaşmaktadır. Akıl bu bağlamda neyin zati neyin arazî ve neyin lâzım neyin gayri lâzım olduğuna karar vermektedir.¹⁹⁹

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 166.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, 167.

Akli surete dönüşme süreci bu ayrıştırmalar ve lüzum bağıntısında inşa edildikten sonra akıl terkip işlemine başlar. Bu terkiplerin kimisi tanım bağlamında kimisi ise tasdik bağlamında inşa edilmektedir.²⁰⁰

Akledilirlerin tasdik edilmesi duyu vasıtası ile dört şekilde meydana gelmektedir. Bilaraz, tikel kıyas, tümevarım ve tecrübe bu dört tarzdır.²⁰¹ Bilaraz olan kısımda hayale gelen arazî özellikler ile karışık halde bulunan suret, bu özelliklerinden berî kılındıktan sonra aklın fitratı bağlamında faal akıl ile ittisal kurmasıyla bir terkip meydana getirmektedir.²⁰² Bu bilaraz olanın ilk kısmına işaret etmektedir. Ya da akıl fitrat gereği olmasa dahi kavramlar arasında bir orta terim arama işlemine girmekte ve yine faal aklın ışığında orta terimi bularak bazı tasdikler inşa etmektedir. Bu da ikinci kısımındır. Her iki durumda da elde edilen tekil anlamların kullanımında duyunun etkisi doğrudan değil, dolaylı olduğu için İbn Sînâ duyunun işlevi noktasında bu kısma bilaraz ismini vermektedir.²⁰³

İkinci kısım ise bir tümelin altına düşürerek elde edilen tikel kıyastır. Burada tümelin bilgisinde bilkuve olanın duyusal bilgi ile bilfiil hale geçirilmesi ifade edilmektedir. “Bütün insanlar ölümlüdür” yargısıyla “Sokrates, insandır” yargısının kıyasa sokulması sayesinde Sokrates’in de ölümlü olduğu sonucunun bilkuve olmaktan bilfiil olmaya geçişi, tikel kıyası ifade etmektedir. Duyu akli bir tasdikin inşasında tikel bir kıyasın netice verişinde görev almaktadır.

Üçüncü kısım ise tümevarımdır. Tümevarım ise yöntem olarak tümellik verememekle birlikte, hakiki tümelliği idrak edemeyenler için tembih kabilinden kullanılmaktadır. Duyusal verinin tekrar etmesini tümevarımsal bağlamda ifade etmek akli tasdikin açıklanması bağlamında kullanılmaktadır.

Son kısım ise tecrübedir. Tecrübe, duyusal düzlemde tekrar etmenin ve kıyasın birlikteliğinden oluşmaktadır.²⁰⁴ Tecrübe, tümevarımdan tümel bilgi vermesi noktasında ayrılmaktadır. Ancak mutlak evvelilerden de- duyunun bilaraz ilke

²⁰⁰ İbn Sînâ, 166.

²⁰¹ İbn Sînâ, 167.

²⁰² İbn Sînâ, 168.

²⁰³ İbn Sînâ, 168.

²⁰⁴ İbn Sînâ, 168.

olduğu kısım kastedilmektedir- duyusal bilginin “iştiraki” ile ayrılmaktadır.²⁰⁵ İbn Sînâ’nın tecrübe ve duyu noktasında daha önceki açıklamalarından farklı olarak ifade ettiği bu kısım duyusal olanın bilaraz olması ve 5 olmasına işaret etmektedir. Evveliler ve fitrîler duyusal olana bizatihi ihtiyaç duymuyorken, tecrübe duyusal olanı bizatihi kullanmaktadır. Bu bağlamda tecrübenin tümevarımdan, tümdengeliğe geçiş bağlamında bir köprü olarak okunması mümkün görünmektedir. Bu yüzden de tümevarım+kıyas şeklinde formüle edilmektedir. Bununla birlikte, tecrübenin nedenin tekrarı bağlamında ifade ediliyor olmasında konuya yüklem olarak bizatihi olanın seçilmesi hem tecrübenin konu bağlamında sınırını hem de hangi sınırdaki tümellik ve yakînlilik ifade ettiğini açıklamaktadır. Çünkü açıkça bizatihi olan yüklemelerin yani zati sebeplerin kullanımı tecrübe için bir şart olarak zikredilmiştir.²⁰⁶ Bu yüzden de bizatihi olanın bilaraz olandan ayrılmasının nasıl meydana geldiği tecrübe için açıklayıcı bir role sahiptir. Bu sebepten ötürü de duyulardan, akli olana geçiş sürecinde ifade edildiği üzere aklın lâzımî olan ile olmayanı; arazî olan ile zatî olanı ayırttığı ve kavramları elde ettiği süreç tecrübenin işleyişi için bir ön kabuldür.

İbn Sînâ bu dört taksim ile duyu ve akıl arasındaki ilişkinin hangi bağlamlarda hangi tür bilgileri ifade ettiğini açıklamaktadır. Duyu ve akıl arasındaki ilişkinin İbn Sînâ nezdinde nasıl bir yöntemi doğurduğu, İbn Sînâcı epistemoloji için açıklayıcı bir vasfa sahiptir. Bu noktada yakın dönemde İbn Sînâ’nın yöntem bağlamında empirist mi rasyonalist mi olduğuna dair hararetli bir tartışma vardır. Tecrübenin kullanımı, şartları, yöntemi ve epistemik değeri bu tartışmalara bir bağlamda ışık tutabilecek niteliktedir. Bu sebepten ötürü de bu tartışmanın tarafları ve argümanları kısaca serimlenmelidir.

Bu noktada iki farklı grup vardır. Birinci grup, soyutlama fikrinden ötürü bilgi ediniminin ilk ayağı olarak hariçteki nesneyi temel olarak kabul etmektedir. Bu nesnenin iç ve dış duyular bağlamında birtakım işlemlerden geçirilerek, akli suretin ve yukarıda zikredilen tasdiklerin inşa edildiğini belirtmektedir. Bu gruba soyutlamacılar olarak atıfta bulunulacaktır. Diğer grup ise soyutlamacıların empirik bir süreç olarak değerlendirdikleri kısmın faal akıldan gelecek feyz için hazırlayıcı

²⁰⁶ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Burhan, 169.

olma vasfından öte bir işlevinin olmadığını ifade etmektedir. Yani faal akıldan gelen feyiz olmadığı sürece bu süreçle tümel bir bilginin inşasını imkânsız görmektedirler.²⁰⁷

Dimitri Gutas, yukarıda ifade ettiğimiz bağlamda arazîleri (nitelikler, mekan, zaman vs.) ile çevrilmiş suretin bir ham veri olarak kullanıldığını ve soyutlama fikrine dayalı olarak da empirik bir sürecin söz konusu olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸ Bu noktada şahsi fikrini ifade eden Gutas, Dag Hasse'nin "Avicenna on Abstraction" makelesinin kendi fikrini ispat edecek nitelikte olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁹ Diğer tarafta Ömer Türker ise, soyutlama ve feyiz fikri bağlamındaki tartışmada Dag Hasse'nin kendi makalesinde ifade ettiği üzere bu noktada açık bir sonuca varamadığını ifade etmektedir.²¹⁰ Bu bağlamda soyutlamanın nasıllığı konusunda netlik olmasına rağmen işlevi konusunda farklı görüşler söz konusudur.²¹¹

Herbert Davidson ise feyizci bakış açısının bir temsilcisi olarak ele alınabilir. Davidson, bilgi konusundan bilmüve olanın bilfiil hale gelmesinin illetinin faal akıl olduğunu ifade etmektedir.²¹² Bununla birlikte, hafıza ve hatırlamanın yargılar konusunda insan nefsinde yer alamayacağını bu yüzden de her hatırlama faaliyetinin faal akıl ile ittisal ile söz konusu olduğunu da belirtmektedir.²¹³ Temel gerekçesi insan nefsinde tamamen akli kavram ve yargıların tutulmasıdır. Bu yüzden de faal akılla ittisal mecazi değil, oldukça kritik ve zorunlu bir faaliyet olarak sunulmaktadır.

Öte yandan ise feyz ve soyutlama fikrinin tek bir potata eritilebileceğini iddia eden bir başka düşünce söz konusudur. Ömer Türker'e ait olan bu düşünce, akledilir suretlerin mahallinin faal akıl olması zorunluluğundan dolayı soyutlama ile değil, feyiz ile elde edileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte ise soyutlamanın nefsin aldığı

²⁰⁷ Kaukua bu iki gruba dahil olan düşünürlerin metinleri üzerinden bir liste sunmaktadır. Feyizci teorinin ana temsilcileri olarak: Fazlurrahman, Herbert A. Davidson, Deborah L. Black ve Richard Taylor gibi isimleri zikretmektedir. Diğer taraftan ise Soyutlamacı teoriyi benimseyenlerin ise Dimitri Gutas, Dag Hasse ve John McGinnis olduğunu belirtmektedir. Bkz: Avicenna's Outsourced Rationalism s:216

²⁰⁸ Gutas, "İbn Sînâ'nın Empirizmi", 267.

²⁰⁹ Gutas, 267.

²¹⁰ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 2. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 48.

²¹¹ Bu konu tezin sınırlarının dışında kaldığı için adı geçen makale tartışmaya açılmamıştır.

²¹² Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 108-9.

²¹³ Davidson, 111.

suretlerdeki birtakım işlemlerinin bu akli suretleri almak için gerekli olduğunu da ifade etmektedir.²¹⁴

Kaukua ise akli suretin empiristlik bağlamındaki öneminin faal aklın kozmolojik ve ontolojik göreviyle ilişkili olduğunu ifade etmektedir.²¹⁵ Faal akıl bir sureti maddi hazırlığı yerine gelmiş olan şeye o şeyin hazırlığı bağlamında vermektedir. Doğal fenomenlerin açıklanmasında faal aklın bir yeri yoktur. Çünkü faal akıl, suret verici olma vasfıyla metafizik bağlamda doğanın garantörüken, doğal fenomenlerin açıklanmasında açıklayıcı bir faktör değildir.²¹⁶ Kaukua sonuç olarak, akli olanın konumu olarak faal akli işaret etmekle birlikte, İbn Sînâ'nın "kaynağını dışarıdan alan bir tür rasyonalizme"²¹⁷ sahip olduğunu iddia etmektedir.²¹⁸ Kaynağını dışarıdan almak ifadesi ise epistemolojik olarak bilginin hariçten elde edildiği fikrine yani duyulur suretten, akli surete geçildiğine işaret etmektedir.

Duyu ve akli tasdik bağlamında duyunun bilaraz olması, tüm bilgilerin geriye dönük bizatihi ilkeleri araştırıldığında hepsinin duyuya ulaşmadığını göstermekle birlikte duyu olmaksızın da inşa edilememektedir. Nitekim, Gutas'ın iddiası da kıyasın ilkelerin hepsinin nihai olarak duyuya (müşahedeye) döndüğüdür. Aynı şekilde Kaukua da tüm bilgilerin duyulurlardan (derived by sense perception) geldiğini düşünür.²¹⁹ Her ne kadar bu konu hakkında ortak bir kanı var olsa da bilaraz olmasının anlamında bir tartışma söz konusudur. Bu husus bağlamında da özellikle evveliler ve fitrîlerin duyu ile olan münasebeti tartışılmaktadır.²²⁰ Tartışmanın önemli olan yanı ise empirizmin ne oranda ve bağlamda İbn Sînâcı teoride yer aldığına ışık tutmasıdır.

Gutas'ın kaleme aldığı "İbn Sînâ'nın Empirizm" makalesindeki İbn Sînâ'nın Locke'un sunduğu empirist bakış açısını Locke'dan önce ileri sürdüğü iddiası bağlamında fitriyyâtın duyu ile kurduğu ilişki hakkındaki yorumuna Zarepour

²¹⁴ Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 63.

²¹⁵ Jari Kaukua, "Avicenna's Outsourced Rationalism", *Journal of the History of Philosophy* 58, sy 2 (Nisan 2020): 225.

²¹⁶ Kaukua, 226.

²¹⁷ Outsourced Form of Rationalism

²¹⁸ Kaukua, "Avicenna's Outsourced Rationalism", 227.

²¹⁹ Kaukua, 218.

²²⁰ Mohammad Saleh Zarepour ve Dimitri Gutas bu konu bağlamında karşılıklı reddiyeler yazmışlardır. Metinler için bkz: "Philosophy East and West" Volume 70, Number 3, July 2020.

reddiye kabilinden bir makale kaleme almıştır.²²¹ Zarepour, tüm ilkelerin müşâhedâta dönmediğini iddia eder. Sebep olarak da fitrî önermelerin orta terimin herhangi bir şekilde duyusal yol ile elde edilememesi olduğunu söyler.²²² Bu yüzden de analitik-sentetik ve apriori-aposteriori kavramlarına başvurarak, fitrîlerin sentetik olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık olarak Gutas yeni bir makale daha kaleme alarak, Kantçı terminoloji ile İbn Sînâ'nın alımlanmasının doğru olmadığını ve yargıya sebep olan fitratın doğal bir şekilde inşa edildiğini ifade etmektedir.²²³ Son olarak ise Zarepour müşahedenin doğduktan sonra meydana gelen her türlü bilgi anlamında bir kullanıma sahip olması durumunda empirist bir yapıdan söz edilebileceğini ifade ederken, müşahedenin anlamının duyusal bilgi ile sınırlı olduğunda bunun söz konusu olamayacağını belirtmektedir.²²⁴

Bu iki farklı yorum ve açıklamaların tecrübe için önemi epistemik bir veçheye sahiptir. Dış dünyada meydana gelen tekrar ve bu tekrara eşlik eden kıyas neticesinde elde edilen mukayyet tümellik; başlı başına hariçten gelen şeyi yalnızca bir veri olarak mı kullanmaktadır yoksa o verinin de bizatihi kendisinin bir epistemik değeri var mıdır? Eğer soyutlama fikrine dayanan bir yapı söz konusu ise dışarıdan alınan verinin kendisinin bizatihi epistemik değeri olacaktır. Ancak bu verinin yalnızca feyz için bir hazırlık olduğu ifade edilirse, tecrübe de tıpkı duyu bilgisi gibi tümelliğe gidişte bir ara mertebe işlevi görecektir. Bu yüzden de kendinde bir değeri olmayacaktır. Kendinde değer olmasından kastedilen şey, temel olarak alınıp alınmadığı yani bilgi teorisinin başlangıcı olarak duyunun empirist anlamda bir yerde durup durmadığıdır.

Diğer taraftan ise mukayyet bir tümelliğin inşa edilebiliyor olması, tümelliğin garantörü olan faal akılla tam ittisalin sağlanmadığı bu yüzden de mutlaklığın mümkün olmadığı bir tümellikten söz etmektedir. Bu ise rasyonel düzlemde oldukça farklı bir yerde duran bir bilgi çeşidi olarak kabul edilmelidir. Birtakım şartlar(etki-

²²¹ Makale için bkz: Avicenna's Notion of Fitriyyat: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation

²²² Mohammad Saleh Zarepour, "Avicenna's Notion of Fitriyyat: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation", *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 843, <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0038>.

²²³ Dimitri Gutas, "The Myth of a Kantian Avicenna", *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 836, <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0039>.

²²⁴ Mohammad Saleh Zarepour, "Non-Innate A Priori Knowledge in Avicenna", *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 845, <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0040>.

edilgi), zaman (o vakte kadar bilinen sakamonya) ve mekân (O ülkede yetişen sakamonya) gibi etkenlere rağmen tümel bilgi inşa edilebilecektir. Bu şekilde bilginin inşa edilebilmesi ise empirik bir yöntemin tercih edildiğine dair yapılan yorumlar için önemli bir tutamak haline gelmektedir. Mukayyet tümeli de bir çeşit “deney ve ispat” olarak kabul etmek de bu yaklaşımdan doğan bir durum olarak görülmektedir.

Bu noktada İbn Sînâ’nın empirist olarak ifade edilmesinin doğurduğu sorunlar ve aynı şekilde emprizmin İbn Sînâ’da hiç olmadığı iddiasına binaen meydana gelecek soru ve sorunlar zikredilecektir.

- (I) İbn Sînâ’ya doğrudan empirist demek, temelinde sudur teorisi ve özcülük olan rasyonel felsefesi ve dahi metafiziği ile çelişmektedir.
- (II) Emprisizmin hiç olmadığını söylemek ise tecrübe gibi bir ilkenin boşa çıkmasına sebep olacaktır. Hâlbuki İbn Sînâ bu ilkenin zorunluluk ve mukayyet bir tümellik sağladığını ifade etmektedir.
- (III) Tecrübe başlı başına “deney ve ispat” ise ve ona ilişen gizli kıyas döngüsel olarak yine duyuya dayanıyorsa, klasik felsefenin en temel iddiası olan eşyanın hakikatine ulaşma ve bilginin zorunlu-tümel olma vasfı manasız olacaktır.
- (IV) Tecrübe burhan konusunda geniş bir perspektifte fayda sağlayan bir ilke olarak sunulmakla birlikte, mutlak olmaya dönük bir veçhesi olan bir şey ise bu durum İbn Sînâcı yöntemin her şeyi açıklayabilecek güçte olmadığı anlamına gelecektir. Ya da tecrübeyi bir ufuk olarak görüp hakikat araştırmasında bir çaba olarak değerlendirmek gerekecektir.
- (V) Kaukua’nın iddia ettiği gibi bir empirizme dayanan rasyonellik iddiası tecrübenin konumlandırılması ve açıklanması için oldukça elverişli görünmektedir. Duyusal düzlemde meydana gelen tekrar işin empirist yanına, gizli kıyasın eşlik etmesi ile tümellik kazanması ise rasyonalist yanına tekabül etmektedir. Ancak bu iki yöntemin bir arada olması felsefi olarak sıra dışıdır.

SONUÇ

Tecrübe mukayyet tümelliği zorunlu bir şekilde veren burhanın bir ilkesidir. Bu ilke duyusal alanda daima ya da çoğunlukla meydana gelen olaylar hakkında yargı vermektedir. Ancak duyusal alanda tekrar eden olayın bizatihi kendisiyle tümel bir yargıya ulaşamamaktadır. Nitekim bu yöntem tümevarımın kullandığı bir yöntemdir. Tekrar eden olay veya duruma eşlik eden bir gizli kıyas söz konusudur. Bu gizli kıyas tecrübeyi tümevarımdan tümel olma vasfına sahip olma noktasında ayırtmaktadır. Ancak verdiği tümellik kayıtlı bir tümel olduğu için de mutlak tümel bilgi veren diğer ilkelerden ve kıyaslardan da ayrılmaktadır. Burada tecrübeye eşlik eden gizli kıyasın orta terimi olarak o nesneye ait tabiatın gücü kullanılmaktadır. Bu güçlerden meydana gelen özelliklerin tespiti ve bir kıyasta kullanımını sağlayan ilke “tecrübe ilkesi” olarak ifade edilmektedir. Tecrübe de bu sebepten ötürü güç, güçten doğan fiil ve fiilin etkisi sonucu meydana gelen özellik hakkında tümel bir yargı oluşturma ilkesi olarak kullanılmaktadır. İbn Sînâ’nın tezde kullanılan eserlerinde tecrübe anlatısında herhangi bir kapalılık ya da farklılaşma söz konusu değildir. Ancak tecrübenin nasıl bir fayda sağladığı, nerelerde kullanıldığı ya da kullanılabileceği, ne derecede bir açıklama gücüne sahip olduğu ve duyusal tekrardan meydana gelen bilginin İbn Sînâcı epistemoloji için ne gibi bir imkân ve zayıflığa sebep olduğuna dair bilgiler birtakım farklı yorumlara gebe olabilecek niteliktedir.

Tecrübe özelinde tartışmaya konu olabilecek birkaç mesele vardır. Birinci mesele mukayyet tümelliğin ne olduğu ve tecrübenin mutlak tümelliğe geçişte bir basamak olarak kullanılıp kullanılamayacağıdır. Mukayyetliğe sebep olan şey öznenin şartlı olması ve engelle karşılaşmamasıdır. Mukayyet dahi olsa, gizli kıyasın eşlik etmesi sonucu meydana gelen tümellik bir bilme yöntemi olarak sunulmuştur. Mukayyetliğin sebebi ise sakamonyanın tabiatının özelliğinin tam olarak neyden kaynaklı olduğu bilgisinin elde olmamasından ötürüdür. Bu durumda özelliğin net bir yere atıfla açıklanamıyor olması, özelliğin varlığı üzerinden bir bilginin türetilmesine engel olmamaktadır. Bu anlamda özellik, özelliğin sebebinin bilgisi dahi olmadan bir tasdik inşasında öncelikli olarak yer alabilmektedir. Benim anladığım kadarıyla,

tecrübe mutlak tümelliğe dönüşebilmektedir. Hatta bu noktada duyu-tümevarım-tecrübe-burhan sıralamasından oluşan bir bilgi teorisin olduğudur. Tecrübenin tam olarak hangi güçten kaynaklandığı bilgisinin elde olmaması hiçbir durumda elde edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu konuda da İbn Sînâ kargaların neden siyah olduğu ile yaptığı açıklamada bunu ifade etmektedir. Bu bilginin tümevarım ve tecrübe ile elde edildiği ifade edilmiştir.²²⁵ Bununla birlikte bu bilgi hakkında kesinliğe ulaşmanın yolu, kargaya ait zatî bir mizacın kargaların siyah olmasına sebep olduğunu tespit etmektir. Bu zati mizacın elde edilme yöntemi her ne olursa olsun, tecrübenin mukayyetlikten mutlaklığa geçişini sağlayacak niteliktedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bir şeyin bizzat olması ve bîlâraz olmasının tespit edilebilmesi bu noktada belirleyici bir rol oynamaktadır. İshal etme fiilinin sakamonyanın tabiatındaki bir güçten kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu gücün de sakamonyayı sakamonya yapan türsel suretin ona ilişmesinden ötürü meydana geldiği de açıklanmıştır. Ancak bu yöntem açıklama gücü kuvvetli bir yöntem olarak görülmemektedir. Bir şeyin sebebi olarak ondaki özelliği doğuran bir gücü atfetmek, bir açıdan totolojik gibi görünmektedir. Bu gücün neyden kaynaklandığı, ne gibi engellerle engellenebileceği gibi fizik bilimini ilgilendiren hususlar açıkta kalmış gibi görünmektedir.

İkinci mesele ise mukayyetliğin sebebi olan öznenin kayıtlanması ve engelle karşılaşmamasıdır. Tecrübî önermedeki öznenin “bildiğimiz” kaydı ile kayıtlanması, “bir engelle karşılaşmaması” gibi kayıtlar duysal verilerden elde edilen tikel bilgiden; akli tümel bilgiye geçişin sağlıklı bir şekilde işlemesi için gereken kriterler olarak burhan teorisinde yerini almaktadır. Bu sınırlar ise deneye dayalı bilginin belli bir düzlemde sonuç vermesi için gerekli olan şartlarına benzemektedir. Tıpkı su, 100 derecede kaynar bilgisinin “deniz seviyesinde olan su” şeklinde kayıt altına alınması, “kaynama noktasına ulaşmada ateşin-ısının yeterli güç ile etki etmesi” gibi kayıtlar yöntemsal olarak benzer gibi görünmektedir. Bu sebeple de tecrübenin deneye ve ispata dayalı önermeler olarak ifade edilmesinde haklı bir gerekçe söz konusudur. Yine aynı şekilde tecrübeye konu olan öznenin muhtemel bir ferdinin aynı özelliği göstermeyeceğini ifade etmek; bilginin meydana geldiği tecrübe alanıyla sınırlı olduğuna işaret etmektedir.

²²⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler, Burhan*, 34.

Tecrübenin özellikler bağlamında kayıtlı bir tümellik vermesinin sebebi dış dünyada gözlemlenen verilerin yalnızca gözlem kaydı ile elde edilmesinden ötürü oldukça değişken bir yapıya sahip olmasından ötürüdür. Bu yüzden de bence İbn Sînâ da bilgi konusunda mutedil bir yolu seçerek duyuşal alana ait bilgilerimizin kayıtlı bir tümellik ile tutulması gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden de tikel ve tümel arasına kayıtlı tümel gibi bir ara form yerleştirmiştir.

Her ne kadar tekrara dayalı olma ile özelliğin meydana gelişinde bir zorunluluktan söz edilse bile, tecrübe empirik veriyi empirist bir yöntemle kayıtlama ile kullanmaktadır. Bunun sebebi ise empirist felsefenin tümevarım yöntemini kullanması ve tecrübenin tümevarımdan gizli kıyas ile ayrışmasıdır. Bu nokta İbn Sînâ tecrübenin duyuşal tekrar ile söz konusu olmadığını ifade ederken bilgi bağlamında döngüsellikten kaçınmıştır. Eğer tecrübe doğrudan çokça tekrar ile yargı inşa edebiliyor olsaydı, tecrübe denilen şey aslında tümevarım anlamına gelecekti. Ancak bu tekrara dahil olan kıyas tecrübenin tümevarım olmadığını ifade etmektedir. Ancak yine de tümevarım her bir durum için kullanılabilecek bir yöntemken, tecrübe özellikler bağlamıyla daraltılmış gibi görünmektedir ve merkezinde etki-edilgi yatmaktadır. Yani tecrübe etki-edilgi bağıntısında özelliklerin bilgisini elde etmek için söz konusu olmaktadır. Bu yüzden de fizik alem ile fizik alemin “ilkesi” olan metafizik tecrübî önermeler sayesinde ayrı konumlarda hareket edebilmektedir. Hatta ayrı konumlarda hareket etmelerinden ötürü de mutlak değil, mukayyettirler.

Gizli kıyasın orta teriminin ne derece açıklayıcı olduğu da önemli noktalardan birisidir. Bu konu bağlamında gizli kıyasın burhanî olarak innî mi yoksa limmî mi olduğu tartışılmıştır. Tecrübenin kendisi yani elde edilişinde bir orta terim söz konusu değildir. Ancak gizli kıyasta bir orta terimin kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu orta terim ishal edicilik gibi demiri çekme güçlerdir. Benim yaptığım çalışma neticesinde vardığım sonuç bu gizli kıyas hem innî hem de limmî mertebesinde kullanılacak bir nitelikte olduğudur. Özellikle tabiatın bir gücüne atıf yapmak ilk aşamada açıklayıcı gibi görünmektedir. Ancak soruyu bir adım daha öteye götürüp gücün sebebi sorulunca meselenin döneceği yer muğlak kalmaktadır. Bu noktada Üçer’in iddia ettiği üzere bu güç doğrudan türsel surete dönüyorsa bu durumda açıklama metafizik düzleme gidecektir. Ancak yine de fiziksel açıklama teorisi bağlamında ve fizik düzleminde yetersiz kalacaktır. Eğer gücün sebebinin ne

olduğuna dair bir açıklamaya ulaşılamıyorsa bu durumda açıklama fiziksel düzlemde de kapalı bir şekilde kalacaktır. Bu bağlamda tecrübe gibi bir ilke belirli bir düzleme kadar açıklayıcı olma vasfına da sahiptir. Bu düzlem ya göç kavramına ya da türsel suret kavramına tekabül etmektedir.

Empirizm meselesi bağlamındaki güncel tartışmanın zemini olarak seçilen akli idrak süreci ve tümel bilginin elde edilişi zemine ek olarak tecrübe de bu zemine dahil edilebilir. Özellikle tecrübenin hem duyu hem de kıyas ile bir arada olması ve duyusal alanın tecrübenin ilk zemini olması oldukça önemli bir noktadır. Bildiğimiz sakamonya gibi kayıtlar henüz tecrübe alanına dahil olmamış şeyleri dışarıda bırakmaktadır. Bu sayede tecrübeye konu olan hakkında bir yargının inşa edilmesi, empirist bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Nitekim tümelin idraki tümele ait özelliklerin hepsinin idrakini doğurmamaktadır. O halde tümelin bilgisi olmasa bile eldeki veri anlamına gelen duyusal tekrar kayıtlı da olsa bir bilgi verme imkanına sahiptir.

Sonuç olarak tecrübenin birtakım şartlar ile tmellik vermesi ve tümelliğin elde edilmesinde duyusal tekrarın kullanılması bilgi edinimi noktasında kritik bir ilkedir. Tecrübe, tikel bilgilerden tümele geçiş bağlamında kullanılan tümevarım yöntemi olmadan doğada gözlemlenen tekrarlar hakkında yargı verilebilmesini sağlamaktadır. Ancak bu gözleme eşlik eden neden-nedenli ilişkisi sayesinde tekrarın bir sebebinin olduğu ve sebebinin bilinebileceği fikri tecrübenin mutlak tümel için hazırlayıcı rolüne sahip olduğunu da göstermektedir.²²⁶ Bu hazırlayıcılık rolü tümel yargıların mümkün olduğunu göstermekle birlikte, bilimsel araştırmanın araştırma alanı için yol gösterici bir rehber olduğunu da göstermektedir.

İbn Sınâ'nın *el-Kanun fi't-tıb* eserinde tecrübenin nasıl doğru bir şekilde kullanılacağını ifade ettiği kısım tecrübenin ilaç ile tedavi konusunda etki-edilgi bağlamında önemli bir yeri olduğuna işaret etmektedir. Ancak tecrübeyi tıp ilmi bağlamında sınırlı bir kullanıma sahip bir ilke olarak da görmemektedir. Tecrübenin tıp ile ilişkisi tezin sınırlarını aştığı için irdelenemeyen önemli bir husustur.

²²⁶ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), 50.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. 4. bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. Çeviren Ali Houshiary. 5. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- . *Metafizik*. Çeviren Y.Gurur Sev. 4. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Editör Roger Crisp. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. Çeviren Erkan Kurt. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3. bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Farabi. *Kitabu'l-Burhan*. Çeviren Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. 4. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gregorić, Pavel, ve Filip Grgic. "Aristotle's Notion of Experience". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sy 88 (2006).
- Gutas, Dimitri. "İbn Sina'nın Empirizmi". İçinde *İbn Sina'nın Mirası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- . "The Myth of a Kantian Avicenna". *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 833-40. <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0039>.
- İbn Sina. *El-İşarat ve't-tenbihat*. Çeviren Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- . *El-Kanun fi't-tıb*. 1. bs. C. 1. 4 c. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999.
- . *en-Necat*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- . *Fizik*. Çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

———. *İkinci Analitikler, Burhan*. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2015.

———. *Kitabu'n-Necat*. Beyrut: Menşuratü Dar'ül-Afaki'l-Cedide, 1982.

———. *Mantiğa Giriş*. Çeviren Ömer Türker. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kaukua, Jari. “Avicenna’s Outsourced Rationalism”. *Journal of the History of Philosophy* 58, sy 2 (Nisan 2020).

Kaya, Hacı. “İbn Sîna’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sina’nın Sebeplik Teorisi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Kutbuddin Razi. *el-İşarat ve't-tenbihat ma'a şerhi Hâce Nasiruddin Tusi ve'l-Muhakemat li-Kutbuddin Râzi*. Editör Kerîm Fîdî. C. 1. 3 c. Kum: Matbuat'u dinî, 1963.

Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.

Macit, Muhittin. “Meşşâî Gelenekte Nedensellik”. *İslamî İlimler Dergisi* 7, sy 2 (Güz 2012): 33-58.

Mağnîsî, Mahmut Hüseyin el-. *Muğni't-tullab şerhu metni isaguci*. 1. bs. Dimeşk: Daru'l-beyrûtî, 2009.

McGinnis, Jon. “Avicenna’s Naturalized Epistemology and Scientific Method”. İçinde *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, editör Shahid Rahman, Tony Street, ve Hassan Tahiri, 129-52. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008.

———. “Ibn Sina’s Natural Philosophy”. İçinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.

———. “Orta Çağ İslam’ında Bilimsel Metodolojiler”. Çeviren Fatma Karaismail. *Felsefe Arkivi*, sy 45 (II 2016): 161-85.

Mısri, Eymen el-. *Düstüru 'l-hukema fi şerhi Burhâni 'ş-Şifâ*. Editör Seyyid Ammar Hüseyin el-Yusuf. Bağdat: el-Gadir, 2014.

Nisaburi, Fahreddin el-İsferayani en-. *Şerhu Kitabi 'n-Necat li İbn Sina*. Tahran: Encumen Âsar Mufahiru Ferhang, 1993.

Özpilavcı, Ferruh, çev. *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Strobino, Riccardo. *Avicenna 's Theory of Science*. California: University of California Press, 2021.

Türker, Ömer. “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizik İşlevi”. İçinde *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, editör İlhan Kutluer. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

———. *İbn Sînâ 'da Metafizik Bilginin İmkânı*. 2. bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Uyanık, Mevlüt. “Tümevarım Meselesi: İbn Sina Merkezli Yeni Bir Okuma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy 21 (Ocak 2012): 195-230.

Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sy 3 (Ekim 2015).

———. “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 01 Ağustos 2019. <https://doi.org/10.20519/divan.614128>.

Zarepour, Mohammad Saleh. “Avicenna's Notion of Fiṭrīyât: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation”. *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 819-33. <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0038>.

———. “Non-Innate A Priori Knowledge in Avicenna”. *Philosophy East and West* 70, sy 3 (2020): 841-48. <https://doi.org/10.1353/pew.2020.0040>.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Tarık Likoğlu

Uyruğu:

Doğum Tarihi:

Doğum Yeri:

Elektronik Posta:

EĞİTİMİ

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi	2019
Lisans	İstanbul Şehir Üniversitesi, Felsefe Bölümü	2020
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi	

İŞ

Görev	Kurum	Yıl
Araştırma Görevlisi	Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi	2020-

YABANCI DİLLER

İngilizce	İleri Düzey
Arapça	İleri Düzey

